393
أكتوبر
2012





سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

العرقية والقومية

وجهات نظر أنثروبولوجية

تأليف: توماس هايلاند إريكسن
ترجمة: د. لاهاي عبد الحسين



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

393

العرقية والقومية

وجهات نظر أنثروبولوجية

تأليف: توماس هايلاند إريكسن

ترجمة: د. لاهاي عبد الحسين



أكتوبر 2012

العنوان الأصلي للكتاب

Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives

By

Thomas Hylland Eriksen.

Pluto Press, London 2010.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ذو القعدة 1433 هـ . أكتوبر 2012

المحتوى

I

ما العرقية؟

يتطلب الأمر شيئين لخلق اختلاف... من الواضح أن كلا منهما وحده - بالنسبة إلى العقل والإدراك - لا يمثل وحدة، ولا كينونة. ليس مختلفا عن الكينونة، وليس مختلفا عن اللاكينونة. اللامعرف، طقطقة، صوت من تصفيقة يد واحدة.

غريغوري بيتسون (1979: 78)

أصبحت كلمات مثل «الجماعات العرقية»، «العرقية» و«الصراع العرقي» مصطلحات شائعة باللغة الإنجليزية. وتستمر في البروز على نحو سريع في الإعلام، في أخبار التلفزيون، في البرامج السياسية والمحادثات، على سبيل المحادثات العادية. يمكن أن يقال الشيء ذاته بالنسبة إلى «الأمة» و«القومية». ولا بد من التسليم بأن معنى أي من هذه المصطلحات غالبا ما يبدو إشكاليا وغامضا.

«تظهر العرقية، وتصبح ذات صلة، من خلال المواقف والمواجهات الاجتماعية، ومن خلال طرق الناس للتغلب على مطالب وتحديات الحياة»

المؤلف

كان هناك تطور مواز في العلوم الاجتماعية. فقد شهدت العقود القليلة الماضية انفجارا في تنامي المطبوعات العلمية عن العرقية والقومية، وخاصة في مجـالات العلوم السياسـية، التاريخ، علم الاجتمـاع والأنثروبولوجيا الاجتماعية. وقد لا يوازي ذلك سـوى الانفجار في الدراسات التي تناولت «العولمة»، «الهوية» و«الحداثة»، والتي تشير عرضا إلى الظواهر ذات الصلة القريبة بالعرقية والقومية. سـتناقش علاقة العرقية بالأشـكال الأخرى للهويات الجمعية، من ضمنها الجندر، الهوية المحلية والدينية في الفصول النهائية من هذا الكتاب.

في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، كانت العرقية ولاتزال موضع الاهتمام منذ أواخر السـتينيات، وتبقى موضـع التركيز المركزي للبحوث اليـوم. على الرغم أنني آمل أن تمتد صلة هذا الكتاب إلى ما وراء حدود الأنثروبولوجيـا الأكاديميـة، فإنه ينبغـي حول إسـهامات الأنثروبولوجيا لدراسـة العرقيـة والظواهر ذات الصلة، من خـلال الاعتماد على العمل الحقلـي بعيد المدى ووجهات النظر التـي تصعد من الأدنى فالأعلى حول الحياة الاجتماعيـة، تمتلـك الأنثروبولوجيا ميزة توليـد المعرفة العلمية المباشـرة للحياة الاجتماعية على مستوى التفاعل اليومي. وإلى حد كبير، فـإن هذا هو المكان الذي تخلق فيـه العرقية ويعاد خلقها. تظهر العرقية، وتصبـح ذات صلة، من خلال المواقف والمواجهات الاجتماعية، ومن خلال طرق النـاس للتغلب على مطالب وتحديات الحياة. مـن زاويتها التي تقع في مركز الحياة المحلية، تجد الأنثروبولوجيا الاجتماعية نفسها في مكانة فريدة للتحقق من هذه الصيرورات على المستوى الجزئي الصغير.

تمكننـا المقاربات الأنثروبولوجية كذلـك من أن نتقصى الطرق التي يعـرف ويدرك بها الناس العلاقات العرقية، كيف يتكلمون ويفكرون حول جماعاتهـم وخصائصها البارزة كما هي الحـال مع الجماعات الأخرى، وكيـف يتم الحفاظ علـى، وتفنيد وتحويل، وجهات نظـر عالمية معينة. يمكـن أن يفهم المغزى الشـخصي للعضوية العرقية للناس بأحسـن ما يكـون من خلال التحقيـق بطريقة البحث الميداني الـذي يمثل العلامة الفارقة للأنثروبولوجيا. أخيرا، فإن الأنثروبولوجيا الاجتماعية، من حيث

إنها علـم مقارن، تدرس كلا الجانبين من الاختلافات والتشـابهات بين الظواهر العرقية. إنها توفر إذن رؤية ذات فارق دقيق ومعقد للعرقية في العالم المعاصر.

سـبب مهم للاهتمـام الأكاديمي الراهن بالعرقيـة والقومية يكمن في حقيقـة أن مثل هذه الظواهـر تصبح منظورة في العديـد من المجتمعات بحيث صـار من المسـتحيل تجاهلهـا. في بدايـة القرن العشـرين، نبذ منظـر اجتماعي رائـد مثل ماكس فيبر «الفعل العرقـي للجماعة المحلية» (Gemeinschaftshandeln) كمفهوم تحليلي، من حيث إنه أشار إلى ظواهر ذات أنواع مختلفـة جدا (فيبر 1980 [1921]). حمل فيبر كذلك على أن «الظواهر البدائية» مثل العرقية والقومية تتنازل في الأهمية وبالنهاية تتمحي نتيجة الحداثة، التصنيع والفردانية. شارك العديد من العلماء الاجتماعيين وجهة النظر هذه منذ بداية القرن العشرين وحتى منتصفه. على أي حال، تم إثبـات خطأ وجهة النظر هذه أخيرا. في الحقيقة، تنامت العرقية، القومية وأشـكال أخرى لسياسات الهوية من حيث الأهمية السياسية في العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ولاتزال مستمرة في القرن الحادي والعشرين.

كانـت الحرب والنزاعات المسـلحة الأخرى في التسـعينيات والألفية الثالثـة نزاعـات داخلية بصورة نموذجية، والعديد منها – من سـريلانكا وفيجـي إلى رواندا والكونغو والبوسـنة – يمكن أن توصف بدرجة معقولة كنزاعـات عرقية. حتى أن نظرية مؤثرة للنزاع الجغرافي السياسـي بعد فتـرة الحرب الباردة تدعي أن نزاعات المسـتقبل سـتأخذ مكانها بدرجة كبيرة فـي «الخطوط المعيبة» بـين «المدنيات» (هنتنغتـون، 1996)، على رغم أن وجهـة النظر هذه تمت معارضتها على أسـس تجريبية (فوكس، 1999). على أي حـال، فإن النضال العرقـي أو القومي لنيل الاعتراف، والسـلطة والاسـتقلال الذاتي، غالبا ما يأخذ شكلا غير عنيف، كما في حركة الاسـتقلال الكيوبكية في كندا. زد على ذلك، أن بناء الدولة – خلق وإدماج التماسـك السياسـي والهوية القومية في المستعمرات السابقة أو المحافظات الإمبريالية – في مرتبة متقدمة على جدول الأعمال السياسي في أجزاء عديدة من العالم.

في ســياق مختلف جدا، أصبحت الهويات العرقيــة والقومية ميادين للتبــاري بعد التدفق المســتمر للعمــال المهاجرين واللاجئــين إلى أوروبا وشــمال أمريكا، مما أدى إلى إنشاء أقليات عرقية جديدة ودائمة في هذه المناطق. منذ الحرب العالمية الثانية، وخاصة منذ السبعينيات، فإن السكان الأصليين مثل الإنويت (الإســكيمو)، الســيمي (لابس)، السكان الأصليين لأميركا وأســتراليا، ينظمون أنفســهم سياســيا، ويطالبــون بالاعتراف بهوياتهم العرقية واســتحقاقاتهم الإقليمية مــن قبل الدولة. أخيرا، نقلت الديناميكيات السياســية في أوروبا قضايا الهويات العرقية والقومية إلى الجبهة الأمامية للحياة السياســية في التسعينيات. في جانب متطرف من القارة، انفرط عقد الاتحاد الســوفييتي إلى ما يزيد على دزينة من الدول يقوم أغلبها على أســاس عرقي. مع اختفاء الدولة الاشــتراكية القوية في بلدان أوروبا الوسطى والشرقية، ظهرت قضايا القومية ومشاكل الأقليات بقوة غير مسبوقة. في الجانب المتطرف الآخر من القارة، بدا وكأن العكس يحــدث، فيما بدأت الدول القومية لأوروبــا الغربية بالتحرك نحو اندماج اقتصادي سياســي، واحتمالا ثقافي أقرب ضمــن إطار الاتحاد الأوروبي منذ بدايــات الألفية الثالثة. ولكن هنا، أيضــا، أصبحت الهويات القومية والعرقية قضايا مهمة في السنوات الأخيرة، كما شهدنا، على سبيل المثال، في نمــو الأحزاب اليمينية القومية في الانتخابات الأوروبية العام 2009. يخشى العديد من الأوروبيين من فقدان هويتهم القومية والعرقية والتوحد الثقافي بعــد الاندماج الأوروبي المحكم. آخرون، ممن يأخذون وجهة نظر أكثر إيجابيــة لمثل هذه الصيرورات، يرحبون بإمكانــات قيام اتحاد هوية أوروبيــة لتحل محل الهويــات العرقية والقومية في عدد من الســياقات. خلال الحملة الانتخابية السابقة للاستفتاء الدنماركي الأول حول معاهدة ماســترخت فــي يونيو 1992، كان أحد الشــعارات الرئيســية المناهضة للاتحــاد الأوروبي يقول: «أريد بلدا أكون فيه أوروبيا». يقترح الشــعار أن الهويات الشــخصية كانت مرتبطة بحميمية بالصيرورات السياســية وأن الهويــات الاجتماعية، كدنماركيين أو أوروبيين على ســبيل المثال، لم تعط مــرة واحدة وإلى الأبد، إنما كانت خاضعة للتفــاوض. كلتا وجهتي النظر

كانتا حاسمتين لدراسة العرقية. في الوقت نفسه، طرح الجدل حول التعددية الثقافية وإدماج المهاجرين، وكذلك، من وجهة نظر مختلفة، أسئلة مهمة حول الهوية القومية.

سيظهر هذا الكتاب كيف أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية يمكن أن تسلط الضوء على قضايا محددة للعرقية، أيا من الأسئلة يمكن للأنثروبولوجيين الاجتماعيين أن يسألوها بالعلاقة مع الظواهر العرقية، وكيف يستأنفون للإجابة عنها. بهذه الطريقة، سيقدم الكتاب مجموعة من الأدوات المفاهيمية والتي تمضي إلى ما وراء التفسير المباشر للسياسة على مستوى يومي في تطبيقاتها. وفيما يلي بعض الأسئلة التي ستناقش هنا:

- كيف يمكن للجماعات العرقية أن تبقى مميزة في ظل ظروف اجتماعية مختلفة؟
- في ظل أي ظروف تصبح العرقية مهمة؟
- ما العلاقة بين الهوية العرقية والتنظيم السياسي العرقي؟
- هل تستند القومية دائما إلى العرقية؟
- ما العلاقة بين العرقية وأشكال أخرى للهوية، المراتبية الاجتماعية والتنظيم السياسي، مثل الطبقة، الدين والجندر؟
- ما الذي يحدث بالنسبة للعلاقات العرقية عندما تمر المجتمعات بتغيرات اجتماعية وثقافية سريعة؟
- بأي الطرق يمكن للتاريخ أن يكون مهما في صنع العرقية؟
- ما العلاقة بين العرقية والثقافة؟

سيقدم هذا الفصل التمهيدي المفاهيم الرئيسية المستخدمة في هذا الكتاب. إنه يتقصى كذلك مكامن الغموض والالتباس في هذه المفاهيم، وبذلك يسهم في بتقديم بعض القضايا النظرية الرئيسية.

المصطلح نفسه

جادل غليزر وموينيهان على أن «العرقية تبدو مصطلحا جديدا»، (1975 : 1)، كان ذلك في السبعينيات من القرن الماضي، وأشارا إلى حقيقة أن أول ظهور للكلمة بالقاموس جاء في قاموس أكسفورد الإنجليزي العام

1972. يعزى أول استخدام لها إلى عالم الاجتماع الأمريكي ديفيد رايزمان العام 1953. كلمة «عرقي»، أقدم بكثير. إنها مشتقة من الكلمة الإغريقية «إثنو» (والمشتقة بدورها من كلمة إثيكوز)، والتي معناها في الأصل «وثني» (آر. وليامس، 1976: 119). استخدمت بهذا المعنى بالإنجليزية منذ أواسط القرن الرابع عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر، عندما بدأت تشير تدريجيا إلى خصائص «عنصرية». في الولايات المتحدة الأمريكية، جاءت كلمة «العرقيات» لتستخدم في فترة الحرب العالمية الثانية ككلمة مهذبة للإشارة إلى اليهود، الإيطاليين، الأيرلنديين والناس الآخرين ممن اعتبروا بمستوى أدنى بالنسبة للجماعة المهيمنة ذات الأصل الإنجليزي بدرجة كبيرة. لم يول أي من الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية - باستثناء جزئي لفيبر - الكثير من الاهتمام للعرقية. في بدايات ظهور الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية الحديثة الناطقة بالإنجليزية، أخذ العمل الميداني مكانه بصورة مثالية في مجتمع منفرد وركز على جوانب معينة لتنظيمه الاجتماعي أو ثقافته (إريكسن ونيلسن، 2001). زد على ذلك، مالت الأنثروبولوجيا البريطانية وفق تقليد رادكليف براون أو مالينوفسكي إلى تفضيل «اللقطات الفوتوغرافية» المتزامنة للمجتمع موضوع الدراسة. مع تشديدها على الديناميكيات ما بين الجماعات، غالبا في سياق الدولة الحديثة، كما في إصرارها المتواتر على العمق الثقافي، تمثل الدراسات العرقية تخصصا لم يكن يعتبر مناسبا من قبل مؤسسي الأنثروبولوجيا الحديثة في بدايات القرن العشرين.

منذ الستينيات، أصبحت «الجماعات العرقية» و«العرقية» كلمات مألوفة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية الناطقة بالإنجليزية، على الرغم من، كما علق رونالد كوهين (1978) قبل أكثر من ثلاثين عاما، أن القليل من أولئك الذين يستخدمون المصطلحات يكلفون أنفسهم بتعريفها. في سياق هذا الكتاب، سأختبر عددا من المقاربات للعرقية. يترابط العديد منها على نحو قريب، رغم أنها قد تخدم أغراضا تحليلية مختلفة. أحيانا، يبرز الجدل الساخن فيما يتعلق بطبيعة موضوع التقصي والإطار النظري المناسب. فيما عدا ذلك، تتفق كل مقاربات الأنثروبولوجيا على أن للعرقية علاقة ما ب- «تصنيف الشعوب» و«علاقات الجماعة».

بلغـــة الحياة اليومية لايـــزال لكلمـــة «العرقية» رنة «قضايـــا الأقلية» و«العلاقات العنصرية»، ولكن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية فإنها تشـــير ببســـاطة إلى جوانب العلاقات بين الجماعات التي تعتبر نفســـها، وتعتبر مـــن قبل الآخريـــن، متمايزة ثقافيا. على الرغم مـــن حقيقة أن «الخطاب المعني بالعرقية يميل إلى أن يشـــغل نفسه بالوحدات الفرعية على الصعيد القومي، أو الأقليات من نوع ما أو آخر» (تشـــابمان وآخرون، 1989: 17)، فـــإن الأغلبيات والجماعات المهيمنة ليســـت أقل «عرقيـــة» من الأقليات. ســـيكون هذا واضحا في الفصول 6 – 8، والتي تناقش القومية وعلاقات الأقلية – الأغلبية.

العرقية والعنصر

بـــادئ ذي بدء يجب أن يقال القليل مـــن الكلمات حول العلاقة بين العرقية و«العنصر» (Race). مصطلح «العنصر» وضع بصورة مقصودة ضمن علامتي تنصيص من أجل التشديد على أنه ليس مصطلحا علميا. فيما كان شـــائعا لبعض الوقت أن تقســـم الإنسانية إلى أربع جماعات عنصرية رئيسية، ولاتزال العلامات العنصرية تستخدم لتصنيف الناس فـــي بعض البلدان (الولايـــات المتحدة الأمريكية، مثـــلا)، لا يميل علم الوراثـــة الحديث إلى أن يتكلم عن العناصر. هناك ســـببان رئيســـيان لهذا. أولا، كان ولا يزال هناك الكثير من التهجين بين الشـــعوب بحيث إن لا معنى للحديث عن الحدود الثابتة بين الجماعات العنصرية. ثانيا، لا يتبع توزيع الســـمات الفسيولوجية الطبيعية الموروثة حدودا واضحة (كافالي – سفورزا وآخرون، 1994). بكلمات أخرى، هناك في العديد من الجوانب تنوع جيني أعظم ضمن الجماعة «العنصرية» من أن يكون هنـــاك تنوع منظم بين جماعتين. ثالثا، لا وجود لعالم جاد يعتقد اليوم أن الخصائـــص الوراثية تشـــرح التنوعات الثقافيـــة. تتكتل في الغالب وجهات نظر الداروينية الجديـــدة المعاصرة في العلوم الاجتماعية معا تحـــت عنوان «الســـيكولوجيا التطورية» (انظر على ســـبيل المثال بس، 2005)، وهي مع اســـتثناءات قليلـــة تعتبر كونية بقـــوة، وتجادل على

وجــه العموم فهم يجادلون فـــي أن الناس أينما كانوا يمتلكون القدرات الغريزية نفسها، وأن التنوعات الممتعة توجد على مستوى الفرد، لا على مستوى الجماعة.

مــع ذلك، يمكن لمفاهيــم العنصر أن تكون ذات صلـــة إلى الحد الذي تقــوم فيه بإغناء أفعال الناس معرفيا، على هذا المســـتوى، يوجد العنصر كبناء ثقافي، ســـواء كان حقيقـــة بيولوجية أم لم يكن (انظر كذلك بانكس، 1996: 54، جينكنـــز، 2008: 23 - 24). العنصريـــة، بجـــلاء، تقوم على افتـــراض أن الشـــخصية ترتبط بطريقـــة ما بالخصائـــص الوراثية التي تتباين بصورة منظمة بين «العناصر»، وبهذه الطريقة قد يتوســـم العنصر الأهمية السوســـيولوجية حتى إذا لـــم يكن له وجود «موضوعي». لا يحتاج العلمـــاء الاجتماعيون الذين يدرســـون العلاقات العنصريـــة في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة أن يصدقوا أنفسهم بالوجود الموضوعي للفروق العنصرية، ما دام موضوع دراستهم هو الصلة الاجتماعية والثقافية لفكرة وجود العنصر، بكلمات أخرى، البناء الاجتماعي للعنصر. إذا ما طور أناس مؤثرون في مجتمع ما نظرية مماثلة حول سمات الشخصية الوراثية للناس ذوي الشعر الأحمر، وإذا اكتســـبت تلك النظرية مغزى اجتماعيا وثقافيا، يمكن أن تصبح «دراســـات ذوي الشـــعر الأحمر» لأســـباب مماثلة مجالا للبحث الأكاديمي، حتى إذا لم يتفق الباحثون أنفســـهم على أن ذوي الشعر الأحمر كانوا مختلفين عن الآخرين بطريقة ذات صلة. في المجتمعات حيث تكون أفكار العنصر مهمة، فإنها يجب أن تدرس كجزء من الخطاب المحلي عن العرقية.

هـــل على دراســـة علاقات العنصر، بهذا المعنـــى للكلمة، أن تميز عن دراسة العرقية أو العلاقات العرقية؟ لا يعتقد بيير فان دين بيرغ (1983) بذلـــك، ولكنـــه يفضل بدلا من ذلـــك أن يعتبر علاقـــات «العنصر» كحالة خاصـــة للعرقية. جادل آخـــرون، من بينهم مايكل بانتـــون (1967)، على الحاجـــة للتمييز بين العنصر (Race) والعرق (Ethnicity). من وجهة نظر بانتون، يشـــير العنصر إلى التصنيف الفئوي «السلبي» للناس، بينما العرق ذو صلة بالتماثل «الإيجابي» للجماعة. يجادل بيرغ على أن العرقية عموما

أكثـــر اهتماما بصيرورة التعرف لل- «نحـــن»، بينما العنصرية أكثر توجها نحو تصنيف ال- «هم». (بانتـــون، 1983: 106، جينكنز، 1986: 177). يمكن أن ينطوي هذا على أن العنصر مصطلح سلبي للإقصاء، بينما الهوية العرقيـــة مصطلح للإدمـــاج الإيجابي. مع ذلك، يمكن للعرقية أن تتوســـم العديد من الأشـــكال، وبما أن الأيديولوجيات العرقية تميل إلى أن تشـــدد على الأصل المشترك فيما بين أعضائها، فإن التمايز بين العنصر والعرقية يبقى إشـــكاليا، حتى إذا ما كان تمييز بانتون بين الجماعات والفئات يمكن أن يكون مفيدا (انظر الفصل الثالث). لا أحد يمكن أن يقترح أن الأحداث المروعة ليوغســـلافيا ورواندا في التسعينيات كانت عنصرية، ولكنها كانت بالتأكيد عرقية - بكلمات أخرى، لا وجود لسبب جوهري يدعو إلى اعتبار العرقية حميدة أكثر من العنصرية.

أضـــف إلـــى ذلك، تميل الحدود بـــين العنصر والعرقيـــة إلى أن تكون ضبابية، من حيث إن للجماعات العرقية أســـطورة الأصل المشترك، والذي يصل العـــرق بالأصل، والذي يجعله مرة ثانيـــة مفهوما ذا صلة بالعنصر. يمكـــن أن يجـــادل بالإضافة إلى ذلـــك أن بعض الجماعـــات «العنصرية» أصبحت «عرقية»، مثل الأمريكيين الســـود ممن أصبحوا يعرفون تدريجيا كأمركيين من أصـــل أفريقي، ولكن كذلك فإن بعـــض الجماعات العرقية تصبح عنصرية، كما عندما توظف الســـمات الثابتة إلى الأقليات العرقية، وأخيرا، هناك ميول قوية نحو صيرورة العرقية لجماعات دينية معينة، مثل المســـلمين الأوروبيين. بينما كان هؤلاء معروفين من خلال أصلهم العرقي، فإنهـــم يتكتلون اليوم معا كـ «مســـلمين» من حيث الأســـاس. أخيرا، يبدو أن مفهوم مارتـــن باركر ل- «العنصرية الجديـــدة» (باركر، 1981، كذلك فينتون، 1999: الفصل الثاني) يســـقط التمايز. تتكلم العنصرية الجديدة عن الاختلاف الثقافي بدلا من الخواص الموروثة، ولكنها تستخدمه لنفس الأغراض، لتبرر التنظيم التراتبي للجماعات في المجتمع.

العلاقة بين العنصر والعرق معقدة. أفكار الـ «عنصر» قد تشكل وقد لا تشكل جزءا من الأيديولوجيات العرقية. يمكن أن يجادل مع ذلك على أن الآلية التقســـيمية الرئيســـية للمجتمع الأمريكي هي العنصر كمقابل

معارض للعرق. يتم الحديث عن التمييز على أرضية عرقية كما لو كانت «عنصرية» في الترينيداد وك- «كومونالية» في الموريشيوس (إريكسن، 1992أ)، ولكن أشكال التمييز الثابتة المشار اليها يمكن أن تكون متشابهة تقريبا. من الناحية الأخرى، من المشكوك به حقيقة أن الجماعات التي تظهر مختلفة عن الأغلبيات أو الجماعات المهيمنة قد تكون أقل عرضة من الجماعات الأخرى للاستيعاب ضمن الأغلبية، وأنه يمكن أن تكون من الصعب عليهم أن يتهربوا من هويتهم العرقية إذا ما تمنوا ذلك. على أية حال، قد يكون هذا صحيحا كذلك بالنسبة لجماعات الأقلية مع، قل، سيطرة غير كافية للغة المهيمنة. في كلتا الحالتين، تصبح هويتهم العرقية مكانة لازمة، جانبا منسويا لشخصنتهم لا يمكنهم التهرب منه بصورة تامة.

في أول طبعتين لهذا الكتاب، توصلت إلى أن العنصر يمكن أن ينظر اليه ببساطة كشكل للعرقية، جماعة فرعية للتنوع العرقي حيث يؤتى بالظهور الفسيولوجي للجماعات أو الفئات المختلفة للتأثير على العلاقات فيما بين الجماعات. في الولايات المتحدة، غالبا ما يستخدم مصطلح «الاختلاف المنظور» بهذا المعنى. مع ذلك، فقد عدلت موقفي إلى حد ما منذ ذلك الحين، وتوصلت للاعتقاد في منفعة المحافظة على المفهومين بعيدين كل منهما عن الآخر.

العرق مفهوم أوسع من العنصر، كما أشير إلى ذلك من قبل ريتشارد جينكز (2008: 23). بوضوح تام، توجد هناك اختلافات عرقية مهمة والتي لم يعتقد فيها ك- «عرقية» بمعنى أنها تقوم على الخواص الثابتة، والخاصة بالجماعة. من الناحية الأخرى، كما جادل بيتر ويد (2002)، مايكل فيفيوروكا (1997) وآخرون، فإن الحدود بين ما ينظر اليه على أنه فروق بيولوجية، طبيعية بين الجماعات، والفروق الثقافية المكتسبة هي في الغالب ضبابية من النواحي العملية. يمنح التباين العرقي في الغالب، إلى مدى أعظم أو أقل، وجود الأفكار الشعبية حول الفروق الغريزية للجماعة التي يفترض أن تشرح بعض الفروق الثقافية.

من الناحية الأخرى يمكن أن توجد العرقية جدلا من دون الأفكار المرافقة عـن العنصر، كما هو الحـال بين الناس ذوي الأصـل الأوروبي في الولايات المتحدة، ممـن يحافظون في الغالب على هويات عرقيـة (أو قومية) كألمان، إيطاليـين، أيرلنديـين... إلـخ، دون أن ينطوي ذلك على أي شـكل للحتمية الجينية. حالة البوسـنة هي كذلك حالـة جلية في هذا المجال، حيث يحافظ المسلمون البوسنيون، الكاثوليك والأورثوذوكس (البوشناق، الكروات والصرب) على الفروق العرقية بلا إشارة إلى أصول «عنصرية» منفصلة. ولكن هل يمكن القول على نحو متساو أن العنصر يمكن أن يوجد بلا عرقية؟

قد لا يكون بالصدفة أن ويد (1997، 2002)، أحد أقوى المدافعين عن فكرة أن العنصر والعرق ينبغي أن يحافظ عليهما بعيدين عن بعضهما البعض، هو أمريكي لاتيني. في بلدان أمريكا الجنوبية والوسـطى، فإن العلاقة بين العنصر والعـرق معقدة، وإن النوعين من التمايز يتداخلان بصورة جزئية فقط. وجهة النظر المتعارف عليها هي أن «دراسـة السود هي دراسـة للعنصريـة والعلاقات العنصرية، بينما دراسـة الهنود هي دراسـة للعرقية والجماعات العرقية» (ويد، 1997: 37). على رغم أن هذا التضاد يشير إلى الأشكال المختلفة للتصنيف الاجتماعي، بتطبيقات تحليلية متمايزة، فإن الحدود ضبابية. في البرازيل، فإن مسلسل الأسود - البني - الأبيض في سـياق الصبغة هو بعد للتصنيف ويملك عنصرا طبقيـا جليا قد ينقض بالحقيقة النمط الظاهري (الثروة «تجعل الناس أفتـح»)، ولكنه لا ينطوي علـى وجود فئات عرقيـة منفصلة تقوم على التمايز الثقافي، كما في حالة الهنود البرازيليين.

الوضع الأمريكي الشـمالي، بينما يكون مختلفا عن الحالة البرازيلية، يعكس تعقيدا وضبابية متشـابهة في العلاقة بـين العنصر والعرق. فيما يملك البرازيليون عددا أكبر من المصطلحات المسـتعملة لتشخيص الناس ذوي الاصطباغ المتنوع، فإن «مبدأ القطرة - الواحدة» السائد في الولايات المتحدة يسـتتبع أن الناس إما سـود أو بيـض، وأن «القطرة المنفردة للدم الأسـود» تلوث شـخصا فاتحا وتجعل منـه أو منها أسـود. على العكس مـن ذلك، فإن الهوية العرقيـة فـي الولايـات المتحـدة، كما أشـير إليـه

أعلاه، لا تترابط بالضرورة مع «العنصر». في الوقت نفسه، تقترن هويات الأمريكان من أصل أفريقي بالتضامن الاجتماعي والمجاميع التفصيلية للممارسات والقيم المشتركة، وبالتالي تشبه الهويات العرقية.

نقطة أخيرة هي حقيقة أن التمييز يقوم على خواص غريزية ثابتة مفترضة (العنصر) تميل إلى أن تكون أقوى وأكثر صلادة من التمييز العرقي الذي لا يقوم على الفروق «العنصرية». لا يستطيع أعضاء عنصر مفترض أن يغيروا سماتهم الموروثة، فيما يمكن لجماعات عرقية أن تغير ثقافتها، وبالنهاية، تصبح مستوعبة أكثر في الجماعة المهيمنة.

لنختتم، ينبغي أن ينظر إلى العنصر والعرق على أنهما متقاربان ومتداخلان جزئيا. تميل الأفكار حول التفرد الثقافي والتضامن الاجتماعي إلى أن تكون أقوى فيما يتعلق بالتصنيف العرقي، فيما أن فكرة الاختلاف البيولوجي، يلقب هذه الأيام ب- «الجيني»، أقوى في الفكر والممارسة العنصرية. على نحو صارم، لا يحتاج أعضاء «عنصر» لأن يكون لديهم خصائص ثقافية مشتركة من أجل أن يكونوا خاضعين لنفس المعاملة من قبل الآخرين. رغم أن أعضاء فئة عرقية يفترضون على وجه العموم أن لديهم نفس الأصل، فإن المشتركات الراهنة على مستوى الثقافة والاندماج الاجتماعي تميل إلى أن تكون أكثر أهمية كمصادر للتضامن والتعرف الجمعي. كما ستظهر فصول لاحقة، فإن أفكارا حول «النقاء العنصري» قد تستدعى وقد لا تستدعى كجزء من العدة الأيديولوجية المبررة للتماسك العرقي، ولكن مفاهيم التفرد البيولوجي أو الجيني ليست مكونا ضروريا للهوية العرقية، تماما كما لا تدخل أفكار الإرث المشترك بالضرورة في خطابات الاختلاف العنصري.

العرقية والقومية والطبقة

العلاقة بين مصطلحي «العرقية» و«القومية» تقريبا معقدة بمثل ما هي معقدة العلاقة بين «العرقية» و«العنصر». مثل كلمات «عرق» و«عنصر»، فإن لكلمة «قومية» تاريخ طويل (آر. وليامز، 1976: 213 – 214) واستخدمت بمعان مختلفة في اللغات الأوروبية. سأمتنع عن مناقشة هذه المعاني هنا،

وسأركز على الفكرة التي تستخدم فيها الأمة والقومية تحليليا في الخطاب الأكاديمي. مثل الأيديولوجيات العرقية، تشدد القومية على التماثل الثقافي لأنصارها، وضمنا، فإنها ترسم الحدود في مواجهة الآخر، ممن يصبحون لذلك خارجيين. العلامة المميزة للقومية، هي بالتحديد، علاقتها بالدولة. يتمسك القومي بفكرة أن الحدود السياسية ينبغي أن تكون متوافقة مع الحدود الثقافية (غيلنر، 1983: 1)، بينما لا تطالب معظم الجماعات العرقية، حتى عندما يطالبون بالاعتراف والحقوق الثقافية، لا يطالبون بالسيطرة على الدولة. عندما يقوم قادة سياسيون لحركة عرقية بمطالب من هذا النوع، تصبح الحركة العرقية إذن بالتحديد حركة قومية. رغم أن الحركات القومية تميل إلى أن تكون عرقية بالخاصية، فإنه لا يزال موضوع جدل ما إذا كان هناك أساس عرقي ضروري للهوية القومية (أي. دي. سمث، 1986، إيركسن، 2004أ)، وسننظر بعناية أكبر في العلاقة بين العرقية والقومية في الفصول 6 – 8.

يشير مصطلح «عرقية» إلى العلاقات بين الجماعات ممن يعتبر أعضاؤها أنفسهم مميزين، وهذه الجماعات غالبا ما تصنف مراتبيا ضمن المجتمع. لذلك فإن من الضروري إذن أن نميز بوضوح بين العرقية والطبقة الاجتماعية.

في أدبيات العلوم الاجتماعية، هناك تعريفان رئيسيان للطبقات. يشتق أحدهما من كارل ماركس، والآخر من ماكس فيبر. أحيانا تتشارك عناصر من التعريفين.

تؤكد وجهة النظر الماركسية على الجوانب الاقتصادية. تعرف الطبقة الاجتماعية وفقا لعلاقتها بالعملية الإنتاجية في المجتمع. في المجتمعات الرأسمالية، وفقا لماركس، هناك ثلاث طبقات رئيسية. أولا، هناك الطبقة الرأسمالية أو البورجوازية، ممن يملك أعضاؤها وسائل الإنتاج (المصانع، الآلات والمكائن) ويشترون قوة العمل من الآخرين. ثانيا، هناك البورجوازية الصغيرة، ممن يملك أعضاؤها وسائل الإنتاج ولكنهم لا يستخدمون الآخرين. مالكوا المحال الصغيرة أمثلة نموذجية. الطبقة الثالثة والأكثر عددا هي البروليتاريا أو الطبقة العاملة، ممن يعتمد أعضاؤها على بيع

قوة عملهم لرأسمالي من أجل عيشهم. هناك كذلك طبقات أخرى، على نحو ملحوظ، الأرستقراطية، ممن يعيش أعضاؤها على فوائد الأرض، والطبقة الرثة، التي تتألف من الناس العاطلين عن العمل والعاملين جزئيا - المشردين، اللصوص الصغار وما إلى ذلك.

منذ أيام ماركس في أواسط القرن التاسع عشر، عدلت نظرية الطبقات في إتجاهات عديدة، ليس أقلها من خلال دراسات الفلاحين المعدمين في العالم الثالث (وولف، 1966) ومن خلال تحليلات بورديو وآخرين للطبقات الثقافية التي تحددها السلطة الرمزية بدلا من الملكية (بورديو، 1984). لايزال أنصارها على أية حال يشددون على العلاقة بالنسبة للملكية في تخطيطهم للطبقات. سمة مركزية أخرى لهذه النظرية هي فكرة الصراع الطبقي. حمل ماركس وأتباعه على أن الطبقات المضطهدة تنهض في النهاية ضد مضطهديها، يطيحوا بهم من خلال ثورة، ويعدلوا النظام السياسي والتنظيم الاجتماعي للعمل. هذه، من وجهة نظر ماركس، كانت الطريقة الرئيسية التي تتحول من خلالها المجتمعات.

وجهة النظر الفيبرية للطبقات الاجتماعية، التي تطورت جزئيا إلى نظريات للتراتبية الاجتماعية، تجمع بين بضعة معايير في تخطيطها للطبقات، من ضمنها الدخل، التعليم، والتأثير السياسي. على النقيض من ماركس، لم يعتبر فيبر الطبقات كجماعات اندماجية محتملة، لم يعتقد أن أعضاء الطبقات الاجتماعية بالضرورة في المصالح السياسية. فضل فيبر أن يتكلم عن «جماعات المكانة» بدلا من الطبقات.

تشير نظريات الطبقة الاجتماعية دائما إلى أنساق التراتب الاجتماعي وتوزيع القوة. العرقية، على النقيض، لا تشير بالضرورة إلى المرتبة: العلاقات العرقية قد تكون مساواتية تماما في هذا المجال. مع ذلك، تصنف العديد من المجتمعات متعددة العرقيات وفقا للعضوية العرقية. على الرغم من ذلك، فإن مثل هذا المعيار مختلف عن التراتبية الطبقية: إنه يشير إلى الاختلافات الثقافية المنسوبة أو حتى الاختلافات العنصرية الموروثة، ليس إلى الملكية أو المكانات المحققة.

قد يكون هناك ترابط عـــال بين العرقية والطبقة، مما يعني أن هناك تماثلا عاليا من أن الأشـــخاص الذين ينتمون إلى جماعات عرقية محددة ينتمـــون كذلك إلى طبقات اجتماعية محددة. يمكن أن يكون هناك تداخل ذو مغزى بـــين الطبقة والعرقية، كل من الطبقـــة والعرقية يمكن أن يكونا معيـــارا للمرتبة، ويمكن للعضوية العرقية أن تكون عاملا مهما في عضوية الطبقـــة. كل من الاختلافات الطبقية والاختلافات العرقية يمكن أن تكون ســـمات متفشية للمجتمعات، ولكنها ليست واحدة ولا الشيء نفسه ويجب أن يميز أحدها عن الآخر تحليليا.

الاهتمام الراهن بالعرقية

إذا ما اســـتخدمنا برنامجا للبحث من خـــلال عينة ممثلة للمطبوعات الأنثروبولوجيـــة المنشـــورة باللغة الإنجليزية منذ العـــام 1950، يمكننا أن نلاحظ التغيرات ذات المغزى في تواتر عدد من الكلمات الرئيسية. كلمات مثل «البناء» و«الوظيفة»، على ســـبيل المثال، تطورت تدريجيا بطريقة غير مألوفة، فيما المصطلحات الماركســـية مثل «البناء التحتي والبناء الفوقي»، «وســـائل الإنتاج» و«الصراع الطبقي» كانت واســـعة الاستخدام منذ العام 1965 حتـــى بدايـــات الثمانينيات. مصطلحات مثـــل «العرقية»، «عرقي» و«جماعـــة عرقية»، من جانبها، تنامت على نحو متســـارع في التداول من أواسط الســـتينيات إلى أواخر التسعينيات، وبقيت شائعة الاستخدام منذ ذلك الحين. قد يكون هناك ســـببان لهـــذا. أحدهما التغييرات في العالم، فيما يخص الآخر التغيرات بالطريقة المهيمنة للتفكير في الأنثروبولوجيا.

فيمـــا تركز الأنثروبولوجيـــا الاجتماعية الكلاســـيكية، كما تمثلت في أعمال مالينوفسكي، بوا، رادكليف براون، ليفي شتراوس، إيفانز بريتشارد وآخريـــن، بصورة مميزة على مجتمعـــات تقليدية منفردة، ربطت التغيرات فـــي العالم بعد الحـــرب العالمية الثانيـــة العديد من هـــذه المجتمعات في اتصـــال متزايد أحدها مع الآخر، مـــع الدولة، الرأســـمالية ومع المجتمع العولمي. انهمك العديد من الشـــعوب المدروســـة من قبل الأنثروبولوجيين الاجتماعيـــين في حركات التحرر القومـــي أو الصراعات العرقية في دول

ما بعد الاستعمار. أصبح العديد من هذه الشعوب، التي كانت تعتبر في السابق كما لو كانت «عشائر» أو «سكانا أصليين» يعرف ك- «أقليات عرقية». زد على ذلك، هاجر العديد من الأعضاء السابقين للجماعات العشائرية أو التقليدية إلى المدن أو إلى أوروبا أو أمريكا الشمالية، حيث درست علاقاتهم بالمجتمعات المضيفة بكثافة من قبل علماء الاجتماع، علماء النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيين الاجتماعيين.

انتقل العديد من الشعوب التقليدية إلى المدن أو المراكز الإقليمية حيث اتصلوا بشعوب ذات عادات، ولغات وهويات اخرى، وحيثما دخلوا على نحو متكرر في علاقات تنافسية في السياسة وسوق العمل. وفي القرن العشرين، مثل التمدن تغييرا كبيرا على مستوى العالم، فقد ذكر أنه في العام 2007، ولأول مرة في تاريخ البشرية، أصبح أكثر من نصف سكان العالم متمدنين (ديفز، 2006). في الغالب، يحاول الناس الذين يهاجرون أن يحافظوا على قراباتهم القديمة وممارساتهم الثقافية وشبكاتهم الاجتماعية في النسيج الحضري الجديد، وغالبا ما تظهر الأحياء العرقية والتجمعات السياسية العرقية في مثل هذه الأوضاع الحضرية. على الرغم من أن سرعة التغير الاجتماعي والثقافي قد تكون عالية، يميل الناس إلى أن يحافظوا على هويتهم العرقية مع أنهم انتقلوا إلى بيئة جديدة. تم التحقق من هذا النوع من التغير الاجتماعي في سلسلة من الدراسات الرائدة في مدن أمريكا الشمالية من العشرينيات حتى الخمسينيات وفي جنوب أفريقيا من بداية الأربعينيات حتى الستينيات، وسنعود إلى هذه الدراسات في الفصل المقبل.

في دراسة مؤثرة للهوية العرقية في الولايات المتحدة، زعم غليزر ودانيال موينيهان (1963) أن النقطة الأكثر أهمية التي يمكن أن تثبت حول «قدر الصهر الأمريكي» أنه لم يكن قد ظهر على الإطلاق. إنهما يجادلان أنه بدلا من محو الاختلافات العرقية، فقد ابتكر المجتمع الأمريكي الحديث في الواقع شكلا جديدا للوعي الذاتي لدى الناس، والذي عبر عن نفسه في القلق حول الجذور والأصول. زد على ذلك، يستمر العديد من الأمريكان في استخدام شبكاتهم العرقية بنشاط عندما يبحثون عن عمل

أو قرين. يفضل العديد منهم أن يعيشـــوا في أحياء يهيمن عليها ناس لهم نفس أصولهم، ويســـتمرون في أن يعتبروا أنفسهم «إيطاليين»، «بولنديين» ومـــا إلى ذلك بالإضافة إلـــى كونهم أمريكيين وذلك لجيلـــين أو أكثر بعد مغادرة أسلافهم البلد الأصل.

كانت الفكرة النافذة المهمة المســتمدة من البحوث الأنثروبولوجية هي أن التنظيم العرقي والهوية، بدل أن يكونا ظواهر «بدائية» معارضة بصورة ثوريـــة للحداثة والدولة الحديثة، إنما همـــا في الغالب ردود فعل لعمليات التحديـــث. وكما يضعها جوناثان فريدمان، «التشـــرذم (العرقي) والثقافي والتجانس الحداثي ليسا فكرتين جدليتين اثنتين، وجهتي نظر متعارضتين لمـــا يحدث في العالم اليـــوم، إنما هما تياران تكوينيـــان للحقيقة العولمية» (1990: 311).

هـــل يعني هذا أن العرقية ظاهرة حديثة بصورة رئيســـة؟ هذا ســـؤال محير ولكن ذو صلة بدرجـــة عالية. يمكن أن توصف الصيرورات العرقية المعاصرة المشار اليها أعلاه على أنها حديثة من حيث الخاصية. في عبارة مؤثرة عن العرقية السياسية، جادل أبنير كوهين (1974 أ) أن المفهوم ربما أكثر فائدة في دراسة تطور الثقافات السياسية الجديدة في ظروف التغير الاجتماعي في العالم الثالث. على أية حال، يجب أن يضاف أنه تم القيام ببعض أكثر الدراســـات أهمية للعرقية فـــي المجتمعات غير الحديثة، وإذا كانت الكمية لتعني أي شـــيء، فقد تمت متابعة الدراسات العرقية بنشاط وحيوية في المجتمعات الغربية.

يرتبط الاهتمام المعاصر بالعرقية والعمليات العرقية جزئيا بالتغيرات التاريخية مثل تلك التي تمت الإشـــارة إليها أعلاه. يمكن أن يجادل كذلك أن الاهتمـــام المتنامي بالعرقية يعكس التغيـــرات في النمط المهيمن للفكر الأنثروبولوجي. بدلا من النظر إلى «المجتمعات» أو حتى «الثقافات» كما لو كانت معزولة كثيرا أو قليلا وثابتة ومتجانسة، كما فعل الوظيفيون البنائيون المبكرون وأتباع عالم الأنثروبولوجيا بوا، فإن الأنثروبولوجيين الآن يحاولون أن يرســـموا التدفق والصيرورة، الغموض والتعقيد في تحليلاتهم للعوالم الاجتماعيـــة. في هذا الســـياق، أثبتت العرقية أنها تمثـــل مفهوما عظيم

الفائدة، مــن حيث إنها تقترح ظرفا ديناميكيــا للاتصال المتغير، للصراع والتنافس، وكذلك للمواءمة المتبادلة بين الجماعات.

من القبيلة إلى الجماعة العرقية

كما أشــرنا تــوا، كان هناك تحول فــي المصطلحــات الأنثروبولوجية الإنجليزيــة فيما يتعلق بطبيعة الوحدات الاجتماعية التي ندرســها. بينما تكلم أحدها ســابقا عن «القبائل»، فــإن مصطلح «الجماعة العرقية» أكثر شــيوعا هذه الأيام. علق رونالــد كوهين في أواخر الســبعينيات: «تماما وبصــورة مفاجئة، مــع القليل من التعليق أو الاحتفــال، فإن العرقية ذات حضــور كلي الوجود» (1978: 379). على الرغم من أن ذروة الدراســات العرقية تم الوصول اليها بعد عدد قليل من الســنوات، من النواحي الكمية (بانكس، 1996: 1)، فإن دراســة التنوع الثقافي والديناميكيات فيما بين الجماعــات بلغــت نقطة اللاعــودة بمعنى أن من الصعب تصــور العلماء الاجتماعيين في المســتقبل متحدثين حول «القبائل المغتربة». ينطوي هذا التغير في المصطلحات على أكثر من مجرد إحلال لكلمة محل أخرى. على نحو ملحوظ، فإن اســتخدام مصطلح «الجماعة العرقية» يوحي بالاتصال والعلاقــات المتداخلة، وبأننا جميعــا نعيش في عالم واحــد «متواصل». الحديث عن الجماعة العرقية في عزلة تامة مضحك مثل الصوت الصادر عــن تصفيقة يد واحدة (انظــر بيتســون، 1979: 78). بالتحديد، تبقى الجماعات العرقية مميزة قليلا أو كثيرا، ولكنها مطلعة على - وفي اتصال مــع - أعضــاء جماعات عرقية أخرى. زد على ذلــك، إن هذه الجماعات أو الفئات بمعنى مــا صنعت من خلال ذلك الاتصال ذاته. يجب أن تحدد هويــات الجماعة دائما بالعلاقة بما ليس فيهم - بكلمات أخرى، بالعلاقة مع من هم ليسوا أعضاء الجماعة.

قد يخفف التحــول الاصطلاحي من «القبيلة» إلى «الجماعة العرقية» أو حتــى يصعــد تحيز المركزية العرقيــة أو المركزية الأوروبيــة التي يتهم الأنثروبولوجيون غالبا بالترويج لها بصورة خفية (الأكثر شــهرة، ربما، من قبل ســعيد، 1978). عندما نتكلم عن القبائــل، فإننا نقدم ضمنا تمييزا

حادا، نوعيا بين أنفسنا والناس الذين ندرسهم، يتطابق التمييز على وجه العموم مع التمييز بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية أو ما تسمى المجتمعات البدائية. إذا ما تكلمنا بدلا من ذلك عن الجماعات العرقية أو الفئات، يصبح من الصعب أن نحافظ على مثل هذا التمييز الواضح. يعود كل كائن حي تقريبا إلى جماعة عرقية، ما إذا كان يعيش أو تعيش في أوروبا، الملاوي، أو أمريكا الوسطى، إلا أن أهمية عضويتهم العرقية تتفاوت. هناك جماعات عرقية في مدن إنجليزية، في ريف بوليفيا، وفي مرتفعات غينيا الجديدة. الأنثروبولوجيون أنفسهم ينتمون إلى جماعات أو أمم عرقية. زد على ذلك، غالبا ما يمكن أن تطبق المفاهيم والأطر النظرية المستخدمة في دراسة العرقية على النسيج الاجتماعي الحديث أو غير الحديث، على مجتمعات غربية أو غير غربية. بهذا المعنى، فإن مفهوم العرقية يمكن أن يقال إنه يجسر فجوتين مهمتين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: إنه يستلزم التركيز على الديناميكيات بدلا من الثوابت، ويجعل الحدود نسبية بين ال- «نحن» وال- «هم»، بين المحدثين والقبليين (انظر كذلك جينكنز، 2008: الفصل الثاني).

ما العرقية إذن؟

عندما نتكلم في العرقية، فإننا نشير إلى أن الجماعات والهويات تطورت في اتصال متبادل بدلا من أن تكون في عزلة. ولكن ما طبيعة مثل هذه الجماعات؟

عندما تقصى أي. أل. كروبير وكلايد كلوكوهين المعاني المتنوعة لـ «الثقافة» في بدايات الخمسينيات (كروبير وكلوكوهين، 1952)، تعرفا على 162 تعريفا مختلفا. رغم أنه يبقى صحيحا أن معظم أولئك الذين يكتبون عن العرقية لا يكلفون أنفسهم عناء تعريفها، كما يتفاوت استخدامها بينهم. بدلا من الغور في التعاريف المتنوعة للعرقية هنا، سأشير إلى الاختلافات ذات المغزى بين وجهات النظر التحليلية فيما نتقدم. كنقطة بداية، دعونا نتفحص التطور الأخير للمصطلح كما يستخدم من قبل الأنثروبولوجيين الاجتماعيين.

جاء مصطلح «الجماعة العرقية» ليعني شيئا ما مثل «شعب». لكن ما هو «الشـعب»؟ هل يكون السكان غير المهاجرين في بريطانيا شعبا، هل يشمل بضعة شـعوب (كما يميل نيرن إلى أن يجادل، 1977) أو هل أنه يشكل جزءا من الشعب الألماني، أو المتكلمين بالإنجليزية، أو الأطلنطيين، أو الأوروبيين؟ لـكل هذه المواضع مدافعيها، وقد أخذ هذا الغموض في تشـخيص الشـعوب كتحد من قبل الأنثروبولوجيين. في دراسـة رائدة للعلاقات العرقية في تايلاند، سأل مايكل مويرمان (1965) نفسه: «من هم اللو؟» وكان اللو الجماعة العرقية التي ركز عليها بحثه، ولكنه عندما حـاول أن يصـف من كانوا - بأي الطرق كانـوا مميزين عن الجماعات العرقية الأخرى - سـرعان ما دخل في ورطة. مشـكلته، شـائعة جدا في الأنثروبولوجيـا المعاصرة، تتعلق بحـدود الجماعة. بعد وضع عدد من المعايير شـائعة الاسـتخدام من قبل الأنثروبولوجيين لتعيين حدود الجماعـات الثقافية، مثل اللغة، التنظيم السياسـي، والجوار الأقليمي، قـال مثبتا: «بما أن اللغة، الثقافة، التنظيم السياسـي، الخ.، لا تترابط بصـورة تامة، فإن الوحدات المحددة بمعيـار واحد لا تتطابق بالصدفة مع الوحدات المحددة بمعيار آخـر» (مويرمان، 1965: 1215). عندما سأل أفراد اللو عن خصائصهم النموذجية، أشاروا إلى السمات الثقافية التي كانوا يشـتركون فيها بالحقيقة مع الآخر، جماعات جيرة. عاشـوا في تفاعل قريب مع جماعات أخرى في المنطقة، لم يكن لديهم معيشـة اسـتثنائية، لغة استثنائية، لا عادات اسـتثنائية، لا دين استثنائيا. لماذا كان من المناسـب أن نصفهم كجماعة عرقية؟ بعد طرح هذه المشكلات، أجبـر مويرمـان على أن يسـتنتج أن «أحدا ما» يعتبر مـن جماعة اللو بفضيلة الاعتقاد وتسمية نفسه على أنه من اللو وبالتصرف بطرق تعطي مصداقيـة لكونه من اللو» (مويرمـان، 1965: 1219). كونه غير قادر على أن يجادل في أن هذه «اللولية» يمكن أن تحدد بالعودة إلى السمات الثقافية الموضوعية أو الحدود المرسـومة بوضوح، فقد عرفها مويرمان كمـا لو كانـت فئة العزو السـلبية [1]. أصبحت هـذه الطريقة لتحديد الجماعات العرقية مؤثرة جدا (انظر الفصل الثالث).

هل ينطوي هذا على أن الجماعات العرقية لا تملك بالضرورة ثقافة مميزة؟ هل يمكن لجماعتين أن تكونا متماثلتين ثقافيا مع ذلك تكونان جماعتين عرقيتين مختلفتين؟ هذا سؤال معقد، وسنتعامل معه فيما بعد في فصول قادمة. في هذه النقطة علينا أن نلاحظ، على النقيض من وجهة النظر واسعة الانتشار، أن الاختلاف الثقافي بين جماعتين ليس السمة الحاسمة للعرقية. جماعتان قرابيتان متمايزتان، قل، في مكان ما في غينيا الجديدة، قد يكون لديهما لغتان، اعتقادات دينية وحتى تقنيات مختلفة ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن هناك علاقات عرقية بينهما. من أجل أن تتحقق العرقية، يجب أن يكون للجماعتين حد أدنى من الاتصال إحداهما مع الأخرى، ويجب عليهما أن تستأهلا أفكار إحداهما عن الأخرى كما لو أنهما مختلفتان ثقافيا كل منهما عن الأخرى. إذا لم تلب هذه الشروط، لن يكون هناك عرقية، من حيث إن العرقية بصورة جوهرية جانب للعلاقة، وليس خاصية لجماعة [2]. هذه نقطة أساسية. على العكس، قد تبدو بعض الجماعات متشابهة ثقافيا، مع ذلك يمكن أن يكون هناك علاقات متداخلة وذات صلة اجتماعيا (وحتى سريعة الزوال) بينهما. كان يمكن أن تكون هذه هي الحالة في العلاقة بين الصرب والكروات بعد تمزق يوغسلافيا، أو التوتر بين السيميين الساحليين والنرويجيين العرقيين. قد يكون هناك تنوع ثقافي ذو اعتبار ضمن جماعة بلا عرقية (بلوم، 1969). فقط بقدر ما ينظر إلى الاختلافات الثقافية كونها مهمة، وأنها تكون ذات صلة اجتماعيا، يمكن أن يكون للعلاقات الاجتماعية عنصر عرقي.

العرقية هي جانب للعلاقة الاجتماعية بين الأشخاص ممن يعتبرون أنفسهم كما لو أنهم متمايزون ثقافيا عن أعضاء الجماعات الأخرى ممن يملكون معهم الحد الأدنى من التفاعل المنتظم. ويمكن لذلك أن تعرف على أنها هوية اجتماعية (تقوم على الاتصال وجها لوجه بالآخرين) تتصف بكونها قرابة مجازية أو متصورة (يلفنغتون، 1991: 168). عندما تقوم الاختلافات الثقافية بصنع فروقات بين أعضاء الجماعات بصورة منتظمة، فللعلاقة الاجتماعية عنصر عرقي. تشير العرقية إلى جانبين،

جانب الكسب وجانب الخسارة في التفاعل، وإلى جوانب المعنى في ابتكار الهويــة. بهذه الطريقة فإن لها جانبا سياســيا تنظيميا، كما أن لها جانبا رمزيا ذا معنى كذلك.

للجماعات العرقية أســاطيرها حول الأصل المشترك، ولها تقريبا على الدوام أيديولوجيات تشــجع التقارب الداخلي، والتي يمكن فيما عدا ذلك أن تكون ذات أهمية عملية عالية ومتنوعة.

أنواع العلاقات العرقية

يجمل هــذا التعريف العام والأولي للعرقية عــددا كبيرا من الظواهر الاجتماعية المختلفة جدا[3]. لعلاقتي مع بائع الخضروات الذي أتسوق منه (وقد ولد في باكستان) عنصر عرقي، مهما كانت ثانوية، وكذلك هي، كما يمكن أن يجادل، الحروب في يوغســلافيا الســابقة و«الشغب العنصري» في المدن الأمريكية. هل في هذه الظواهر أي شيء ممتع بصورة مشتركة، مبررا مقارنتها ضمن إطار مفاهيمي منفرد؟ الجواب نعم ولا.

أحد الإشكالات المستمدة من الدراسات الأنثروبولوجية للعرقية هو أنه قد تكون هناك آليات للصيرورات العرقية والتي هي موحدة نســبيا في كل وضع متداخل عرقيا: بهذا المعنى، نستطيع التعرف على خواص معينة مشتركة رسمية في كل الظواهر العرقية.

من الناحية الأخرى، لا يمكن أن يكون هناك شــك في أن السياقات الاجتماعيــة الجوهرية للعرقية تختلف بدرجة كبيرة جدا، وأن للهويات العرقية والتنظيمات العرقية نفســها أهميــة متغايرة بدرجة عالية في مجتمعات مختلفة، بالنسبة لأفراد مختلفين وفي ظروف مختلفة. علينا أن نضــع في بالنــا فيما عدا ذلك أن نقطة المقارنــة الأنثروبولوجية لا تؤســس بالضرورة التماثلات بين المجتمعات، يمكنها أيضا أن تكشــف الاختلافــات المهمة. مــن أجل اكتشــاف مثل هــذه الاختلافات، فإن علينــا ابتداء أن نمتلك نوعا من مســطرة القياس، موطئ قدم ثابت أو مفاهيمي، والذي يمكن أن يستعمل كأساس للمقارنة. إذا عرفنا أولا ما نعنيه بالعرقية، نستطيع اســتعمال المفهوم كقاسم مشترك للمجتمعات

والأوضاع الاجتماعية المختلفة فيما عدا ذلك. بهذه الطريقة يمكن لمفهوم العرقية ليس فقط أن يعلمنا شيئا ما حول التشابه، وإنما كذلك حول الاختلافات.

على الرغم من أن مفهوم العرقية يجب أن يملك دائما نفس المعنى خشية أن يتوقف عن كونه مفيدا في المقارنة، فإن من المحتم علينا أن نميز بين السياقات الاجتماعية موضوع الفحص. بعض السياقات المتداخلة عرقيا في المجتمعات المختلفة متشابهة جدا وقد تبدو قابلة للمقارنة بسهولة، فيما أن بعضها الآخر يختلف على نحو جوهري. من أجل إعطاء فكرة عن التنوع، سأصف بإيجاز بعض البؤر الميدانية النموذجية للدراسات العرقية وبعض الأنواع القياسية للعلاقات العرقية.

(أ) **المهاجرون الجدد**. يمكن أن تتضمن هذه الفئة، بين آخرين، مهاجرين غير أوروبيين في المدن الأوروبية، ذوي الأصول الإسبانية في الولايات المتحدة، وكذلك المهاجرين إلى المدن الصناعية في أفريقيا، الكوريين في اليابان والصينيين في أندونيسيا. ركزت البحوث على المهاجرين على مشاكل التكيف، على التمييز العرقي عن المجتمع المضيف، والعنصرية، وقضايا ذات صلة بإدارة الهوية والتغير الثقافي (انظر الفصول 4 و7 و8). ركز الأنثروبولوجيون الذين بحثوا التمدن في أفريقيا على التغير والاستمرارية في التنظيم السياسي والهوية الاجتماعية في أعقاب الهجرة إلى أوضاع جديدة بصورة كلية (انظر الفصل الثاني). على الرغم من أن لديهم مصالح سياسية، من النادر لهذه الجماعات أن تطالب بالاستقلال السياسي أو الدولة، وهم كقاعدة موحدون في نظام رأسمالي للإنتاج والاستهلاك.

(ب) **السكان المحليون** (Indigenous). هذه الكلمة مصطلح غطاء يشير عادة إلى السكان الأصليين (Aboriginal) لإقليم، ممن لا قوة لهم سياسيا بصورة نسبية وممن هم موحدون فقط بصورة جزئية في الدولة القومية المهيمنة. يقرن السكان المحليون مع نمط الإنتاج غير الصناعي ونظام سياسي عديم الدولة (جماعة حقوق الأقليات، 1990، فيما بعد بين، 1992 و2000). الباسك من خليج بسكاي والويلزيون من بريطانيا العظمى

لا يعتبرون سكانا محليين رغم أنهم بالتأكيد محليون، من الناحية التقنية، كما هو حال السيمي في إسكاندنيفيا الشمالية أو الهيفارو في حوض الأمازون. مفهوم «السكان المحليون» إذن ليس بمفهوم تحليلي دقيق، ولكنه بدلا من ذلك يبني على تشابه عائلي عريض وقضايا سياسية معاصرة (انظر الفصلين 4 و 7).

(ت) الأمم الأولية (الحركات القومية العرقية). تضم هذه الجماعات، من بين الأكثر شهرة للجماعات العرقية في وسائل الإعلام الإخبارية، الأكراد، السيخ، الفلسطينيين والتاميل السريلانكيين. على وجه التحديد، لهذه الجماعات قادة سياسيون يدعون استحقاقهم لدولتهم القومية وأنهم ينبغي ألا «يحكموا من قبل الآخرين». قد يقال إن لدى هذه الجماعات، التي لم تحصل بعد على دولة قومية، خصائص جوهرية بالاشتراك مع الأمم (انظر الفصل السادس) مما لديهم إما مع أقليات حضرية أو سكان محليين. إنهم دائما راسخون إقليميا، يميزون وفقا للطبقة والإنجاز التعليمي، وهم جماعات كبيرة. انسجاما مع المصطلحات الشائعة، قد توصف هذه الجماعات كما لو أنها «أمم بلا دولة». درس الأنثروبولوجيون مثل هذه الحركات في عدد من المجتمعات، من ضمنها اليوزكادي أو بلاد الباسك (هايبرغ، 1989)، بريتاني (مكدونالد، 1989) والكيبك (هاندلر، 1988).

(ث) الجماعات العرقية في «المجتمعات التعددية». يشخص مصطلح «المجتمع التعددي» عادة الدولة المبتكرة استعماريا بسكان غير متجانسين ثقافيا (فيرنيفال، 1948، إم. جي. سمث، 1965) المجتمعات التعددية النموذجية يمكن أن تكون كينيا، أندونيسيا، وجامايكا. الجماعات التي تكون المجتمع التعددي، رغم أنها مجبرة على المشاركة في أنساق سياسية واقتصادية موحدة، تعتبر كما لو أنها (وتعتبر نفسها كما لو أنها) مميزة بدرجة عالية في قضايا أخرى. في المجتمعات التعددية، الانفصال ليس خيارا وتميل العرقية إلى أن تكون متمنطقة كمنافسة جماعة. كما علق جينكنز (1986)، معظم الدول المعاصرة يمكن أن تعتبر تعددية بدرجة معقولة.

(ج) أقليات ما بعد العبودية[4]: سليلوا العبيد، في العالم الجديد عموما. لا مهاجرون ولا سكان محليون، كان أسلافهم قد تحولوا من كونهم أعضاء لجماعات عرقية أفريقية متميزة ببساطة إلى «عمال، زنوج، سود ببساطة» (فينتون، 1999: 42). أعادت هذه الجماعات تعريف أنفسها فيما بعد على امتداد خطوط مختلفة اعتمادا على المجتمع والوضع موضوع السؤال. بعض أكثر التعابير بروزا لإعادة اكتشاف الأفرقة هي حركة الوعي والفخر بالأصل الأفريقي للمناطق الناطقة بالفرنسية (Négritude)، والحركة الجامايكية الرستفارية، ومؤخرا أيديولوجيا التمركز الأفريقي الأمريكية (أسانتي، 1988) من جانب، والاحتفال باختلاط الأجناس من الجانب الآخر (غلروي، 1987، هول، 1991 وربنر وموررود، 1997). تميل سياسات الهوية إلى أن تقوم على تاريخهم المشترك للاجتثاث القسري والمعاناة.

يمكن أن يتضمن تعريف العرقية المقترح أعلاه كل أنواع العلاقات المتداخلة عرقيا، بغض النظر عن مدى اختلافها في الجوانب الأخرى. بالتأكيد، هناك جوانب للسياسة (المنافسة من أجل القوة والاعتراف) كما في المعنى (صيرورة التعرف الاجتماعي والانتماء) في العلاقات العرقية المعاد إنتاجها من قبل الأقليات الحضرية، السكان المحليون، والأمم الأولية وكذلك جماعات المكونات في المجتمعات التعددية. رغم التنوعات العظيمة بين المشكلات والخواص الجوهرية الممثلة من قبل الأنواع المعنية للجماعات، فإن مصطلح العرقية قد، بكلمات أخرى، يستخدم بطريقة ذات معنى كقاسم مشترك بالنسبة لهم. في فصول لاحقة، سنرى كيف أن المقاربات الأنثروبولوجية للعرقية قد تسلط الضوء على التشابهات والاختلافات بين السياقات الاجتماعية المتنوعة والظروف التاريخية التي سيتم تقصيها.

مفاهيم تحليلية ومفاهيم «أصلية»

المشكلة الأخيرة التي يمكن أن تناقش في هذا الفصل تختص بالعلاقة بين المفاهيم الأنثروبولوجية وموضوع اهتمامهم. هذه مشكلة بتداعيات معقدة، وهي حول العلاقة بين (1) النظرية الأنثروبولوجية و«النظرية

الأصليـــة»، (2) النظريـــة الأنثروبولوجيـــة والتنظيـــم الاجتماعـــي، و(3) «النظرية الأصلية» والتنظيم الاجتماعي.

يمكـــن أن يجـــادل علـــى أن التحـــول الاصطلاحي مـــن «القبيلة» إلى «الجماعـــة العرقيـــة» خفـف التمايـــز القوي الســـابق بـين «الحداثيين» و«البدائيين». يمنح الاهتمام الأنثروبولوجي المتنامي بالقومية خطوة أخرى نحو «أن ندرس أنفســنا». فإن كان للعرقية أن تكون غير حديثة كما يمكن أن تكـون حديثة، يجب علـى القومية أن تعرف مـع العصر الحديث، مع عصر التنوير الفرنســي والرومانســية الألمانية كنقطتي بداية متوازيتين. تغلغلت الشـعارات، والحركات، والرموز القومية، فيما بعد في قلب البحث الأنثروبولوجـي. القومية، على ما هي عليـه كأيديولوجيا للدولة الحديثة، حاضرة في العوالم الاجتماعية التي يعيش فيها الأنثروبولوجيون أنفسهم. علـى الرغم من أن هناك اختلافـات مثيرة للاهتمام بـين أيديولوجيات معينة، فالقومية على ما هي أيديولوجيا حديثة. عند دراســة القومية في بلـد أجنبي، فإن من الصعب إذن أن يسـتخدم الفـرد مجتمعه هو كضد ضمني كما اعتـاد الأنثروبولوجيون أن يفعلوا عند دراســتهم ما يعتبرونه مجتمعات غريبة أو دخيلة. في الحقيقة، كما لاحظ هاندلر (1988)، فقد نمـت القومية والعلوم الاجتماعية، ومن ضمنهـا الأنثروبولوجيا، في ذات الظروف التاريخية للتحديث، والتصنيع، وتنامي الفردية في القرن التاسع عشـر. لهذا السبب، يجادل هاندلر، كان من الصعب على الأنثروبولوجيين أن يحققوا مســافة تحليلية كافية وجها لوجه مـع القومية، المفاهيم ذات الصلة وطـرق التفكير أيضا مترابطة على نحـو قريب جدا (انظر كذلك بوير ولومنتز، 2005، هيرزفيلد، 1987، جست، 1989).

وجهة نظر هاندلـر ذات مصداقية بالعلاقة مع الحركات السياسـية العرقيـة الحديثة. يميل أولئك الذين يتكلمـون لصالح هذه الحركات إلى أن يسـتدعوا مفهومـا للثقافة مسـتمدا في الواقع مباشـرة من المفاهيم الأنثروبولوجيـة للثقافـة، وفي بعض الحـالات فإنهم يقدمون أنفسـهم بصـورة واعية ذاتيا كما لو كانـوا بقايا «قبائل» لـ- «القبائل» المتصورة في الأدبيات الأنثروبولوجية الكلاسيكية (روسنز، 1989). في هذه الحالات،

هناك علاقـة جوهرية بين التنظير الأنثروبولوجـي و«النظرية الأصلية». إضافة إلى ذلك، عندما يـدرس الأنثروبولوجيون قضايا متنازع عليها في مجتمعاتهـم هم، هناك مخاطرة حقيقية من أن العدة المفاهيمية سـتلوث بمعانـي كلمات الحياة اليومية غير الدقيقة وربما المثقلة أيديولوجيا. لهذا السـبب، علينا أن نكون حذرين على نحو خـاص بخياراتنا للمصطلحات والتفسيرات التحليلية عندما ندرس ظواهر مثل العرقية والقومية.

وجهـة النظر التـي وضعها هاندلـر وآخرون في العلاقة مع دراسـة القومية والسياسـة العرقية الحديثة يمكن أن ينظر إليها كمشـاكل عامة للأنثروبولوجيا الاجتماعية. تتعلق المشكلة الرئيسية بكيف نمنطق العلاقة بـين النظريـة الأنثروبولوجية، «النظرية الأصليـة»، والتنظيم الاجتماعي (ميتشل، 1974، فيما بعد كذلك بومان، 1996). بمعنى ما، تخلق العرقية مـن قبل المحلل عندمـا يخرج إلى العالم ويطرح أسـئلة حـول العرقية. إذا مـا كان بـدلا من ذلـك مهتما بالجندر، فإن مما لا شـك فيه أن يجد جوانـب للجندر بدلا من العرقية. من الناحية الأخرى، قد يكون الأفراد أو المخبرون ممن يعيشون في المجتمعات موضوع السؤال هم أنفسهم مهتمين بقضايـا ذات صلة بالعرقية، وعلى هذا النحو فإن الظاهرة توجد بوضوح خـارج عقل الملاحظ. ولكـن بما أن مفاهيمنا، على سـبيل المثال العرقية والقومية، هي من اختراعاتنا، يجب علينا ألا نفترض أن الممثلين أنفسـهم لديهـم نفس الأفكار حول الطـرق التي يتكون فيها العالم - حتى إذا كانوا يستعملون الكلمات نفسها التي نستعملها نحن أنفسنا! يبنى التاريخ والهوية الاجتماعية اجتماعيا، أحيانا بعلاقة ضعيفة جدا مع حقائق راسـخة، أو على الأقل حقائق رسمية (انظر الفصل الرابع).

هنـاك في الغالب تعارضات بين ما يقولـه الناس وما يفعلونه، وهناك تقريبـا دائما تعارضـات بين توصيفـات المخبرين لمجتمعهـم وتوصيف الأنثروبولوجيـين لنفـس المجتمـع. فـي الحقيقـة، يحمـل العديد من الأنثروبولوجيين (على سبيل المثال هولي وستشلك، 1983) على أن الهدف الرئيس لميدان العلـم أن نتحقق ونوضح العلاقة بين المفاهيم والأفعال، أو بين ما يقوله الناس وما يفعلونه. قد لا نتفق مع وجهة نظرهم «العقلانية»،

والتـــي يبدو أنها تفترض أن عقلانية الأهداف ذات الوســـائل الاقتصادية البســـيطة تقف خلف كل الأفعال الاجتماعية، ولكن المشـــكلة العامة تبقى مهمة: لماذا يقول الناس شيئا ومن ثم يستأنفون للقيام بشيء مختلف كليا، وكيف يمكن التحقق من هذا؟

هذا التعارض ذو صلة بالدراسات العرقية، ويستلزم أن نكون واضحين حول التمايزات بين مفاهيمنا ونماذجنا النظرية، المفاهيم والنماذج النظرية «الأصلية»، والصيرورة الاجتماعية. في بعض المجتمعات، ربما ينكر الناس أن هنـــاك معالجة تباينية منهجية بين أعضاء الجماعات المختلفة، رغم أن الأنثروبولوجيين سيكتشـــفون أن مثل هذا التمييز موجود. على العكس من ذلك، قابلت العديد من المســـيحيين خلال عملي الحقلي ممن أقسموا، في المحادثات (لأسباب واضحة على نحو ظاهري)، ألا علاقة لهم من أي نوع مع مســـلمين، فيما بعد، يتبين أنهم في الحقيقة يتمتعون بعلاقات مستمرة تماما وأحيانا وثيقة مع المسلمين. إنها، في الحقيقة، تناقضات في الغالب من هذا النوع الذي يقود إلى البصيرة الأنثروبولوجية.



2

التصنيف العرقي: نحن وهم

جاء من طبقة جيدة، له بشرة زيتونية فاتحة وشعر بتموجات كبيرة (شعر «جيد»، كما اعتقدت الآنسة هنري كعضوة من الطبقة الوسطى للهنود الغربيين، رأت الشعر البشري في سياق «جيد» و«رديء». أحيانا «جيد» و«قاس»، الشعر «الجيد» هو شعر له مظهر أوروبي، الشعر «الرديء» أو «القاسي» هو شعر غريب، زنجي الشكل).

إدغار ميتلهولزر (1979 [1950]؛ 58)

«المشكلة الرئيسية التي طرحت هنا تتعامل مع العلاقات بين العرقية والثقافة، والسؤال: أين تنتهي جماعة عرقية وتبدأ أخرى؟»

المؤلف

الحقيقة الأولى للعرقية هي في تطبيق التمايزات المنهجية بين الداخليين والخارجيين، بين الـ «نحن» والـ «هم». إن لم يوجد مثل هذا المبدأ لا يمكن أن تكون هناك عرقية، من حيث إن العرقية تفترض

استباقا علاقة مؤسساتية بين الفئات المرسومة ممن يعتبر أعضاؤها أنفسهم مميزين ثقافيا. من هذا المبدأ، يتبع أن اثنتين أو بضع جماعات ممن يعتبرون أنفسهم مميزين قد يميلون إلى أن يصبحوا أكثر تشابها وفي الوقت نفسه مهتمين على نحو متزايد بتمايزهم إذا ما زاد اتصالهم المتبادل. العرقية إذن تتكون من خلال الاتصال. سيقدم هذا الفصل الجوانب العامة لصيرورات الاتصال هذه. وفي الفصول التالية، ستوضح الظروف الأوسع للعلاقات العرقية على مستوى العلاقات الشخصية البينية - من تشكيل الجماعات العرقية (الفصل الثالث) وابتكار الهويات والأيديولوجيات العرقية (الفصل الرابع)، إلى الظروف التاريخية للعرقية (الفصل الخامس)، العلاقة بين العرقية والدولة، بما في ذلك النقاشات حول القومية، السكان المحليين، والتعددية الثقافية (الفصول 6 و7 و8)، وتأثير العولمة على سياسات الهوية (الفصلان 8 و9). رغم أن العرقية لا تبتدع كلية من خلال الوكلاء الأفراد، يمكن في الوقت نفسه أن تزود الوكلاء بالمعنى والقنوات التنظيمية لمتابعة مصالحهم المحددة ثقافيا. إن من المهم أن نكون مطلعين على هذه الثنائية.

إيكولوجيا المدينة

تم القيام ببعض أكثر البحوث الميدانية المبكرة على المجتمعات متعددة العرقيات المعقدة من قبل الجماعة التي عرفت باسم مدرسة شيكاغو، المكونة من علماء الاجتماع الحضريين وكذلك الأنثروبولوجيين (بارك، 1950، فيما بعد هانيرز، 1980). من بين المشكلات الرئيسية التي قام بارك وشركاؤه بالتحقق منها في العشرينيات والثلاثينيات كانت في كيف يمكن للجماعات العرقية أن تبقى مميزة في المدن الأمريكية. وإلى أي مدى كانت كذلك عبر الزمان. بكلمات أخرى، كانوا مهتمين بالاستمرارية والتغير في العلاقات العرقية. إننا ندين بالاستخدام الواسع لمفاهيم «التثاقف» و«قدر الصهر الأمريكي» إلى جهود بارك وزملائه. بالتثاقف، عنوا تكيف المهاجرين مع نسيجهم الثقافي الجديد. يمكن، إنما ليس بالضرورة، أن تقود بالنهاية إلى الاستيعاب الكلي أو فقدان التمايز العرقي.

اعتبـــر بارك المدينة كأنها نوع من النســـق الإيكولوجـــي بديناميّاته الداخليـــة، مبتكرا فرصا وقيودا متنوعة بالنســـبة إلى أفراد وجماعات مختلفـــين. في الوقت نفســـه احتوت المدينة بضعـــة «عوالم اجتماعية» مميزة تقوم على الطبقة و«العنصـــر» أو الأصول القومية. تتطابق هذه العوالم الاجتماعية مع أحياء فســـيولوجية مميزة، مقســـمة بطرق غير متســـاوية للوصول إلى موارد اقتصادية وإلـــى اختلافات عرقية. خلق ربط التكيـــف الاقتصادي والهوية العرقيـــة إذن «مناطق طبيعية»، مثل صقلية الصغيرة و«الحزام الأســـود» في شيكاغو، والتي تتميز قليلا أو كثيـــرا أحدها عن الآخر مـــن خلال أماكنها المقابلة في تقســـيم العمل والهويات الثقافية لسكانها. إلى حد كبير، تم سحب الموارد الاقتصادية، السياسية والثقافية ضمن النســـق الفرعي العرقي، بحيث يمكن للفرد أن يحقق العديد من أهدافه من خلال الشـــبكة العرقية. يمكن للحراك ضمـــن النظام ككل أن يحقق مـــن خلال التثاقف. تبني قيم وطرق حياة الأكثريـــة البيضاء الناطقـــة بالإنجليزية. والتي اعتمـــدت بدورها على النجاح الاقتصادي للأفراد أو الجماعات. إن «دورة العلاقات العنصرية النموذجية»، كما يلاحظ أولف هانيرز (1980: 44) في تقييم لمدرســـة شـــيكاغو، «يمكن أن تقـــود من العزلة مـــن خلال المنافســـة، الصراع، ووســـائل الراحة والتســـلية إلى الاســـتيعاب». افترض بارك عموما أن «التثاقف» يمكن في النهايـــة أن يحل محل التحصن العرقي، فيما عدا في حالة السود. يأتي التحليل المؤثر الآخر لـ «التثاقف» من نفس الفترة الزمنية من مقالة بيتســـون حول الاتصال الثقافي والانفصال الرسمي عن المؤسســـة الدينية، الذي نشر العام 1935 (بيتسون 1972أ)، حيث يجادل بيتســـون أنه على عكس ما توقعه العديدون، فإن فروق الجماعة قد تبرز فقط كتقليل في مواضع الاتصال.

نقطة رئيســـية في عمل بارك هـــي أن أي مجتمع هو قدر صهر ناجح قليـــلا أو كثيرا، حيث يندمج الســـكان المتنوعون، يتثاقفـــون، وفي النهاية يســـتوعبون بمعدلات مختلفـــة وبطرق مختلفة، اعتمـــادا على مكانهم في النسقين الاقتصادي والسياسي.

استعارة قدر الصهر

للمفهوم الأمريكي لقدر الصهر شـــجرة نسب طويلة. يبدو أنه استخدم أولا في عمل كريفكور «رسائل من فلاح أمريكي» (1904 (1788))، حيث ســـأل الكاتب «من هو الأمريكي، هذا الإنســـان الجديـــد؟» وأجاب: «هنا أفـــراد من كل الأمم انصهروا في عنصر بشـــري جديد، ممن سيتســـبب عملهم وذريتهم يوما ما في تغيرات عظيمة في العالم»[1]. تكلم الفيلسوف إيميرســـون عن «قدر الصهر» منتصف القرن التاسع عشر، ومع مسرحية إزرابيل زانغويل الشـــعبية «قدر الصهر» من العام 1908، أصبح المصطلح علامة للوصف الذاتي بالنسبة للعديد من الأمريكان الجدد.

السياقات الاجتماعية المتداخلة عرقيا التي تمت دراستها منها من قبل مدرسة شـــيكاغو كانت عابرة، حديثة التكوين، وربما شاذة. العام 1900، تكون ما يقرب من 80% من سكان شيكاغو من المهاجرين وأبنائهم، وحتى العام 1930، كان حوالي 35% من السكان أجنبيي الولادة. بعد «الانتعاش العرقي» في الستينيات والسبعينيات، أصبح من الشائع أن ننتقد فكرة قدر الصهـــر لكونها خاطئة ميدانيا من حيث إنهـــا تنبأت بأفول نجم العرقية. يتفـــق النقاد، في الحقيقة والواقع، على أن الجماعات العرقية المتنوعة لم تندمج علـــى الإطلاق، وبالفعل يبدو أن الاختلافـــات بينهم قد برزت بعد جيلين أو أكثر من التكيف المتبادل.

قد يكون هذا النوع من التطور (انظر الفصل السابع) مدعاة للعجب، إنما لم يكن مبهما بالنســـبة لبارك. لقد شـــدد على أن العرقية، والصراع العرقي (أو التعصـــب العنصري)، كانا مظهرا للعلاقة بين الجماعات وأن ما تســـبب فيهما هو التهديدات، حقيقية كانت أم متصورة، الموجهة لـ «نمط إيكولوجي» قائم للضبط المتبادل. بكلمات أخرى، فإن الحراك الاجتماعي - نحو الأسفل أو نحـــو الأعلى - لأي جماعة عرقية يمكـــن أن يؤدي إلى التوتر في العلاقة مع الجماعات الأخرى.

كان بـــارك مطلعا على ميوعة خاصية التصنيف العرقي. فيما يتحرك الفرد بين الســـياقات الاجتماعية في جريان وتنقل الحياة الحضرية، فإن الأهمية النسبية لعضويته العرقية تتغير. وبذلك «قد يملك فرد العديد من

«الــذوات» وفقا للجماعات التي ينتمي اليها وإلى الحد الذي تكون فيه كل مـــن هذه الجماعات معزولة عن الأخرى» (بارك، 1955 [1921]، مقتبس من لال، 1986: 290).

انتقد علمـــاء فيما بعد بعـــض المقدمات النظرية القادمة من مدرســـة شيكاغو. واتسع النقد ليتضمن الممثلين المتأخرين للمدرسة، لاسيما روبرت ريدفيلد، يشـــير أي بي كوهين إلى ثلاث «أســـاطير» لمدرســـة شيكاغو (أي بي كوهين، 1985: 28): أســـطورة «البساطة» (فكرة أن المجتمعات الريفية كانت بحكم الإهمال أبسط من تلك الحضرية)، أسطورة «المساواة» (يفترض أيضـــا كونها نموذجية بالنســـبة للمجتمعات الريفية)، وأســـطورة «التطابق الحتمي» (في المجتمع الريفي). بينما بالغوا بلا شك في التضاد بين التعقيد الحضري والبســـاطة الريفية (المفترضـــة)، أثبتت بضع وجهات نظر أصيلة لمدرسة شيكاغو لتكون دائمة القيمة في دراسة العرقية: أظهروا أن العلاقات العرقية سلســـة وقابلة للتفاوض، أن أهميتها تتباين حســـب الظروف، وأنه، بالنسبة لكل مزاعمهم فيما يتعلق بالأصالة والجذور الثقافية، يمكن للهويات العرقية أن يتم التلاعب بها بصورة واعية وأن تســـتثمر في مجال المنافســـة الاقتصاديـــة في المجتمعات الحديثة. بدأ التيار المعروف بالتفاعلية الرمزية في الدراســـات العرقية الأمريكية (كما في علم الاجتماع على وجه العموم) (غانز، 1979) من قبل مدرســـة شـــيكاغو. كما ســـيكون واضحا الآن، فإن النتائج التي كانت وبدرجة كبيرة منسجمة مع مدرسة شيكاغو ظهرت كذلك، بعد فتـــرة قصيرة، من الدراســـات الأنثروبولوجية لـــ «القبلية» والعلاقات المتداخلة في جنوب أفريقيا الآخذة في التمدن.

إيصال الاختلاف الثقافي

قد تكون الاتصالات فيما بين الجماعات التي تؤلف العرقية قد تسببت من خلال عوامل متنوعة، فيما بينها نمو الســـكان، إقامة تقنيات الاتصال الحديـــث التي تســـهل التجـــارة، إدمـــاج الجماعات الجديدة فـــي النظام الرأســـمالي للإنتاج والتبادل، التغير السياســـي الـــذي يدمج الجماعات الجديدة في نظام سياسي واحد، و/أو الهجرة.

في الثلاثينيات، كان هناك طلب متنام على العمالة في مناجم النحاس في جزء من روديسيا الشمالية (زامبيا اليوم) معروف بحزام النحاس. حث هذا تدفق الهجرة من المناطق الريفية إلى بلدات المناجم، واستقر العمال في ثكنات كبيرة. كانت هناك بضعة تغيرات مهمة في الوضع الاجتماعي لهؤلاء العمال. كانوا يعملون حتى وقت قريب فلاحين على مستوى الكفاف في القرى الريفية، أصبحوا الآن عمالا مأجورين في البلدات ذات الاقتصاد المالي على نحو سائد. في معظم الحالات، قام تنظيمهم الاجتماعي في السابق على أساس القرابة، الآن أصبحوا مربوطين بمشروع المنجم بعقود عمل فردية. عاش معظم العمال وحدهم في الثكنات. إذا كانوا متزوجين، تركوا عوائلهم خلفهم بالقرية، على الأقل في المراحل المبكرة. أخيرا، أصبحوا جزءا من نظام اجتماعي أوسع بكثير وأكثر تعقيدا مما كان سائدا في السابق. فيما كان القرويون مكتفين ذاتيا وكانت لديهم اتصالات متقطعة بأعضاء جماعات عرقية أخرى، أصبحوا كسكان بلدات في تفاعل مستمر مع عدد كبير من الأفراد من جماعات عرقية أخرى غير جماعتهم هم. شاركوا الآخرين بسكنهم، بأماكن عملهم ونشاطاتهم الترفيهية. في بعض البلدات، تم تمثيل العشرات من «القبائل».

تم التحقق من عملية التمدن هذه من قبل الأنثروبولوجيين العاملين في معهد رودس. لفنغستون في لوساكا، روديسا الشمالية، عاصمة زامبيا اليوم. كان من بين أبرز هؤلاء الأنثروبولوجيين غودفري ولسون، ماكس غلكمان، جي كلايد ميتشل وأي أل إيبستاين. تعرف هذه الجماعة اليوم باسم مدرسة مانشستر بسبب الروابط الأخيرة لأعضائها بجامعة مانشستر. ركزت بعض دراساتهم، من ضمنها «مقالة حول اقتصاديات التفكيك القبلي» لولسون (جي ولسون، 1941 ـ 2)، بصورة تكاد تكون استثنائية على التغير، فيما نظر آخرون، مثل كتيب ميتشل الصغير «رقصة الكاليلا» (ميتشل، 1956)، على العلاقة بين التغير الاجتماعي والثقافي والاستمرارية. مؤخرا، أنتج جيمس فيرغسون (1999) إثنوغرافيا(*) محدثة لحزام النحاس، متعقبا التغيرات التاريخية عبر عقود من الزمن.

(*) أنثروبولوجيا وصفية.

فيما وصف ولســون ما رأى كعملية للتفكيك القبلي، شدد ميتشل على أن شكل إعادة القبلية (ما يمكن أن ندعوه اليوم العرقية الحديثة) كان قد أخذ مكانه في بلدات المناجم.

علــى الرغم من أن الجماعــات القرابية و«القبائــل» كانت غير مهمة اقتصاديــا بصورة نســبية، تم التأكيد على عضويــة الجماعة إلى حد أن تكون مفرطة فــي الاتصال (كوفمان، 1959) في الطقوس العامة كما في التفاعل العرضــي. يعني هذا أن العرقية كانت «تعرض» بصورة مقصودة. فــي مواقف أخرى متعددة العرقيات قد تكــون العرقية بدلا من ذلك دون مســتوى الاتصال، مما يعني أن الفاعلين حاولوا التقليل من شأنـها حتـى لا تمثل جانبا مهما في تحديد موقف ما.

على الرغم من أن النــاس في البلدات لم يكونوا منظمين اجتماعيا على امتــداد خطوط قبلية أو عرقيــة، فقد كبروا بوعي ذاتي قــوي عن هويتهم العرقية في ظل هذه الظروف للاتصال المكثف مع الآخرين. لقد طوروا طرقا قياسية للتصرف في مواجهة بعضهم البعض، كيفوا أنفسهم وفقا لـ «خرائط» عرقيــة، قد تكون غيــر ضرورية تماما في وضع القريــة، حيث تكون معظم اتصالات الفرد فيما بين جماعته العرقية. قام العديد من النظم الاجتماعية الفرعية التي تطورت في البيئــة الحضرية، مثل النوادي وجماعات النظراء المتجمعين في ردهات تناول المشروبات، على العضوية العرقية.

يركــز ميتشــل (1956) على إحدى تلك المؤسســات الجديدة، رقصة الكاليلا. كانت تؤدى كل عصر يوم أحد في لونشــيا من قبل أعضاء ذكور من فئة البيســا. كانــوا يرتدون ثيابــا حديثة، ولم تشــكل الرقصة جزءا مــن الذخيرة الفنيــة الثقافية التقليدية للجماعة. مــع ذلك، كانت رقصة الكاليلا والأغاني المرافقة لها معالم جلية وواضحة للعيان لهوية الجماعة: ســفهت معظم الأغاني الجماعات الأخرى وأطرت على وطن البيسا. أدت الجماعات الأخــرى فعاليات مماثلة. بهذه الطريقة تم تأســيس الهويات الاجتماعيــة للناس والتأكيد عليهــا بطريقة مبــرزة. كان يمكن لمثل هذه الطقوس في وضع القرية أن تكون غير ضرورية، نظرا لأن السكان يعرفون أحدهم الآخر وبسبب أن القرى كانت كقاعدة أحادية العرقية.

الصور النمطية (القالبية)

في منطقة حـــزام النحاس، تم إيصال الاختلافات العرقية في ظروف خاصة كذلك. عندما يتقابل فردان للمرة الأولى، فإن أولى المعلومات التي يمكن أن يجمعها أحدهما عن الآخر هي العضوية العرقية. عندما تؤسس هذه الحقيقة فإنهما يعرفان كيف يتصرفان كل منهما نحو الآخر، من حيث إن هناك علاقات قياســية بين الجماعات. لدى بعض الجماعات علاقات «وديــة»، لدى البعض الآخر علاقــات «عدائية»، آخــرون لديهم علاقات «طريفــة». إذا مـــا عرف الفرد الهوية العرقية لأحد مـــا، له أن يعرف نوع الســلوك الذي يكون مناســبا معه. لدى أعضاء كل جماعة مفاهيم معينة حول عيــوب وفضائل الآخرين، وهذه المفاهيم كانت قد فوهت وبرزت في الطقوس العامة مثل رقصة الكاليلا.

عندما تصبح مثل هذه المفاهيــم جزءا لا يتجزأ من «المعرفة الثقافية» لجماعــة وبالتالي تقود بصورة منتظمة وتنبؤيــة إلى حد ما علاقاتهم مع الآخرين، يمكننا أن نصفها كقوالب عرقية. يشرح ميتشل:

> يعرض ســكان البلدات أصلهــم العرقي من خلال اللغة التي يتكلمون بهـــا وطريقة حياتهم على وجه العموم. يمكّن هــذا أعضاء جماعــات قبلية أخرى علــى الفور من وضع جيرانهــم ومعارفهم في الفئات التي تحدد نمط الســلوك تجاههم. بالنسبة للأفارقة في حزام النحاس فإن «القبيلة» هي الفئة الرئيســية للتفاعل الاجتماعي، أي أنها الخاصية الأولــى ذات المغزى التي يتفاعل فيهـــا أي أفريقي مع آخر (ميتشل، 1956: 32)

غالبـــا ما يشـــار إلـــى الصـــور النمطيـــة (Stereotypes) بالصلة مع العنصرية والتمييز، حتى يبرر، على سبيل المثال، الأمريكان البيض التمييز ضد السود من خلال الإشارة إلى «كسلهم وغرابة أطوارهم». تميل الصور النمطيــة إلى أن تكون انتقاصيــة إلى حد ما، رغم أن هذه لا تكون الحالة بالضــرورة. لدى العديد من الأوروبيين صور نمطية إيجابية لـ «الشـــعوب البدائية»، مجادلين أن نوعية حياتهــم أعلى من حياتهم هم (الأوروبيين).

إذا ما استخدم تحليليا في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، فإن مفهوم الصورة النمطية يشير إلى الابتكار والتطبيق الثابت للمفاهيم القياسية للتمايز الثقافي لجماعة ما. تحمل الصور النمطية من قبل الجماعات المهيمنة كما تحمل من قبل الجماعات المهيمن عليها، وهي منتشرة على نطاق واسع في المجتمعات ذات الفروق المهمة في مستوى القوة كما في المجتمعات حيث يكون هناك توازن فج بالقوة بين الجماعات العرقية. في معظم المجتمعات التعددية، توجد القوالب العرقية، رغم أنه يوجد دائما أفراد ممن لا يحملون مثل هذه الصور النمطية. كما أن هناك أفرادا ممن يعترف بهم على أنهم «استثناءات».

في مجتمع الموريشيوس، جزيرة المحيط الهندي متعددة الأعراق، فإن كل السكان ممن يزيدون بقليل على المليون نسمة يتألفون من أسلاف المهاجرين الذين وصلوا في موجات متعاقبة منذ الاستعمار الفرنسي العام 1715. أكثر الفئات العرقية أهمية هي الهنود والمسلمين (ذوو الأصول الهندية)، الكريولي (المتحدرون بدرجة كبيرة من أصول أفريقية ومالاغاشية [*]، الملونون (أصل مختلط)، الموريشيون الصينيون (ذوو الأصل الصيني) والفرانكوموريشيون (ذوو الأصول الفرنسية، والبريطانية). تميل الجماعة إلى أن يكون لديها صور نمطية للجماعات الاخرى الآخر ولنفسها (إيركسن، 1988، 1998 انظر كذلك بوسويل، 2006). توجز أكثر هذه القوالب أهمية في الشكل رقم 1.2.

الصور النمطية المحمولة من قبل الآخرين

الكريوليون	كسول، مرح، لا مبالٍ
الهنود	بخيل، غير أمين، دؤوب
المسلمون	متدين، متطرف، غير اجتماعي
الموريشيون الصينيون	جشع، كادح
الفرانكوموريشيون	متعجرف، منحط، غير ديموقراطي
الملونون	ذكي، مغرور، طموح جدا

(*) من مدغشقر [المحررة].

الصور النمطية للذات

الكريووليون	محب للمتعة، جياش العاطفة، ودود
الهنود	حساس، يهتم بعائلته
المسلمون	أعضاء ثقافة فخورة وآخذة بالتوسع
الموريشيون الصينيون	ذكي، كادح
الفرانكوموريشيون	«موريشي حقيقي»، نزيه
الملونون	«موريشي حقيقي»، ذكي

الجدول (2 – 1): القوالب العرقية الموريشية (*)

هنـــا، علينا أن نضع فـــي البال أن العلاقات الواقعيـــة ما بين الجماعات العرقيـــة قد تتباين جدا عـــن الصور النمطية كما تقدم فـــي المحادثات، من حيث إنه قد يكون هناك تعارض بين ما يقوله الناس وما يفعلونه. في دراســـة مشـــهورة للعلاقة بين المواقـــف والأفعال في الولايات المتحـــدة، تجول لابيير (1934) في الســـاحل الغربـــي الأمريكي برفقة زوجـــين صينيين وزار عددا كبيرا من المطاعم والفنادق معهما. رفضت طلباتهم للخدمة مرة واحدة فقط. عندها أرسل لابيير استمارة اســـتبيان إلى أصحاب المؤسسات، سائلا إياهم مـــا إذا كانوا يقبلون «أعضاء من العنصر الصينـــي» كضيوف؟ أكدت الغالبية العظمى من هؤلاء أنهم لا يودون ذلك.

لا تحتاج الصور النمطية إلى أن تشـــير إلى الحقيقة الاجتماعية، وهـي لا تعطـــي بالضرورة تلميحات دقيقة لما يفعله الناس بالواقع. وعليه، يجب علينا أن نتأمل في أسباب واستخدامات القوالب.

أولا وقبل أي شيء، في الموريشيوس كما في حزام النحاس، تساعد الصور النمطية الفرد على أن يخلق نظاما في عالم اجتماعي معقد على نحو موجع. إنها تجعل من الممكن أن يقســـم العالم الاجتماعي في نوعين من الناس، توفر معيارا بسيطا لمثل هذا التصنيف. إنها تعطي الفرد انطباعا أنه يفهم المجتمع.

(*) المصدر: إريكسن، 1988.

ثانيا، يمكن للصور النمطية أن تبرر الامتيازات والاختلافات بالوصول إلى مـوارد المجتمع. على العكس من ذلك، قد تخفف القوالب السـلبية الموجهة نحو الجماعة الحاكمة من الشـعور بانعدام القوة والاستسـلام: يمكن أن ينظر اليها كانتقام رمزي للشعور بالدوس بالأقدام.

ثالثا، الصور النمطية حاسـمة في تعريف حـدود جماعة الفرد نفسه. إنها تعلم الفرد بالفضائل لجماعته هو والعيوب في الجماعات الأخرى، وبالتالي فإنها تؤدي غرضا لتبرير التفكير في «أنني سـين ولسـت صاد». فـي الغالبية العظمـى من الحالات تنطـوي الصور النمطيـة، بطريقـة أو بأخرى، على تفوق جماعـة الفرد. ومع ذلك، هناك كذلك أقليات ممن لديـهم صور نمطية سـلبية على نحو كبير لأنفسهم وأخرى إيجابية للجماعة المهيمنة.

يمكن للصور النمطية أحيانا أن تؤدي وظيفة التنبؤات المشـبعة ذاتيا. يمكن لجماعـة مهيمنة أن تثير البيئة الفكريـة لجماعة مهيمن عليها من خلال إخبارهم علـى نحو منهجي أنهم ذوو مكانة متدنية. هناك، بالطبع، العديـد من الصور النمطية تنقصها الحقيقة أو أنها كاذبة تماما، كما في الأفكار المحمولة من قبل العديد من الأفارقة وآخرين التي تنطوي على أن جيرانهم من آكلي لحوم البشر (آرينس، 1978).

أخيرا، يمكن للصور النمطية أن تكون غامضة أخلاقيا وقابلة للتفنيد مـن قبل مختلف الأطراف. في الموريشـيوس، غالبا مـا يقال «إذا كان الكريولي يملك عشـر روبيات، فإنه سـينفق خمس عشرة، لكن إذا كان الهندي يملك عشر روبيات، فإنه ينفق سبعا ويدخر الباقي». تستحضر هذه المقولة أحيانا من قبل الكريوليين وكذلك الهنود كدليل على التفوق الأخلاقي لجماعتهم هم.

الخاصية الأخلاقية للصور النمطية ليست النقطة الرئيسية هنا. بدلا من ذلك، ينبغي أن نشدد على أن الصور النمطية تسهم بتحديد جماعة الفرد نفسه بالعلاقة مع آخرين من خلال تزويده بـ «خارطة» مرتبـة للعالم الاجتماعي، وأنها يمكـن أن تبرر الاختلافات المنهجية في الوصول إلى الموارد.

التصنيفات الشعبية والمسافة الاجتماعية

كما لوحظ أعلاه، مالت التجمعات غير الرسمية في حزام النحاس إلى أن تقوم على العضوية العرقية. مثلا، اختارت الأغلبية العظمى لسكان البلدة رفقاء للشرب من «قبيلتهم» هم أو فئتهم العرقية. في الثكنات، فضلوا أن يكون شريكهم في الغرفة من جماعتهم هم. على أية حال، إذا لم يكن ذلك ممكنا فإنهم يفضلون أن يشتركوا بغرفتهم مع أناس يرون أنهم قريبون منهم وليس مع أناس يرون أنهم على مسافة بعيدة منهم (ميتشل، 1974). يلاحظ ميتشل، أن إدراكات المسافة، جمعت معايير ثقافية وجغرافية حتى، على سبيل المثال، ترتب الشعوب ذات النظام الأمي (ذي علاقة بالأم) من الشمال الشعوب الأخرى ذات النظام الأمي من الشمال كما لو كانوا الأقرب إلى أنفسهم. في مسح اجتماعي كبير لسكان البلدات (والذي ربما كان منحازا للذكور)، استخدم ميتشل ومساعديه الميزان التالي لـ «مراحل المسافة الاجتماعية أو القرب الاجتماعي»:

1 - يمكن أن أقبله لقرابة قريبة من خلال الزواج.
2 - يمكن أن أشاركه بوجبة غداء.
3 - يمكن أن أعمل معه.
4 - يمكن أن أدعه يعيش في الجوار في قريتي.
5 - يمكن أن أدعه يستقر في منطقتي القبلية.
6 - يمكن أن أدعه كزائر فقط في منطقتي القبلية.
7 - يمكن أن أقصيه من منطقتي القبلية.

(ميتشل، 1956: 23) [(2)].

على أساس مثل هذه الادراكات للمسافة الاجتماعية، طور سكان المدن - وأعادوا تأكيد، من خلال التفاعل - نظاما للتصنيف الاجتماعي حيث لا يميز الفرد بين «نحن» و«هم»، وإنما حيثما تكون هناك درجات متنوعة لادماج وإقصاء الجماعة. بكلمات أخرى، كان هناك جماعات «نحن» و«هم» مختلفة. اعتمادا على الظرف، يمكن أن تفعل مستويات مختلفة

لعضويــة الجماعة. مثلا، على صعيد السياســة المحلية يمكن أن يتصرف الفرد كعضو في جماعة أكبر من تلك فيما يتعلق بقضايا الزواج.

تقصيــت وظيفية التصنيــف العرقي في الموريشــيوس، والتي تعترف رســميا بأربعــة «مجتمعات محليــة» عرقية، بمعنى أن نقول، أن دســتور موريشــيوس يعترف بأربع جماعات: الهنود (52%)، المســلمون (16%)، الصينيون الموريشيون أو الصينيون (3%) و«عامة السكان» (29%). عامة الســكان هم بقايا الفئة التي تضم أفارقة، أوروبيين وذوي أصول مختلطة. كلهــم كاثوليك تقريبا، لكنهم لا يعتبرون أنفســهم جماعة عرقية. نادرا ما يتزوجون فيما بينهم ولا يصوتون معا في الانتخابات. زد على ذلك، يترشح من ذلك أن «الهنود» لا يمكن أن يعتبروا جماعة عرقية كذلك، وخاصة من حيث إن هذه الفئة تتضمن كلتا الجماعتين البهارا من شــمال الهند (أكثر الشــرائح عددا) وحصة عادلة من التاميــل والتيلوغوس، ممن لا يعرفون أنفســهم كأعضاء لنفس الجماعة العرقية، والذين شــكلوا أحيانا أحزابا سياسية خاصة بهم.

إن مــن المســتحيل أن نخبر بصورة مســتقيمة ومباشــرة كم عدد الجماعات التي توجد في الموريشيوس. يتم إيصال الاختلافات الثقافية بظروف متنوعة، ولكنها لا تشير دائما إلى ذات التمايزات الاجتماعية. الهندي الموريشــي، على ســبيل المثال، يمكن أن يجبر أدبيا على الزواج على مســتوى الطائفة، ولكنه عادة يصوت للحزب الذي يمثل كل الهنود (الشــماليين). أضف إلى ذلك، تصنع التمايزات بــين الجماعات التي يكــون وجودها متجاهــلا من قبل الموريشــيين الآخريــن، كما عندما يميــز الكريولي بين الرودرايغوس (من التبعية الموريشــية، رودرايغوس) والكريولــي الموريشــي. بالمثل، التاميلي الموريشــي يمكــن أن يميز بين التاميل الحضريــين والتاميل الريفيين، أحيانا إلى المدى الذي يحد من الزيجــات فيما بــين الجماعات، ولكن مثل هــذا التمايز لا يعرف على نطاق واســع خارج «المجتمع المحلي للتاميل». بالنسبة للسؤال «ما عدد الجمعات العرقية التي توجد في الموريشــيوس؟»، إذن، فإننا نجيب بأن ذلك يعتمد على الظرف.

كقاعدة عامة، فإن التصنيفات الشعبية العرقية هي بأكثر تفاصيلها دقة أقرب إلى الفاعل. بالنسبة للفرانكوموريشي الأبيض، لا عواقب من عدم تزاوج المسلمين الشيعة والسنة، أو أن هناك القليل من الولاء السياسي بين الماراثيس والبهارا (كليهما هندي). بالنسبة للوكلاء أنفسهم، فإن مثل هذه التمايزات قد تكون ذات أهمية عظيمة في القضايا العملية كما في القضايا ذات الصلة بالهوية وتعريف الذات بالعلاقة بالآخرين.

التغاير والتوافق

شدد العديد من دراسات العرقية على التمايز النسبي للجماعات العرقية. غالبا ما تؤخذ كمسلمات فكرة أن الجماعات في النسق الاجتماعي التعددي تبقى بعيدة ومختلفة في معظم الاعتبارات، وقد ركز عدد كبير من الدراسات على الطرق التي تحافظ فيها الجماعات على أن تبقى منفصلة (انظر الفصل الثالث). مع ذلك، بما أن العرقية تكون جانبا للعلاقة، فإنه يمكننا أن نؤكد بالتساوي على الاتصال المتبادل والجانب الإدماجي. كان قد تم التشديد على هذا إلى حد ما في الدراسة المبكرة لفردريك بارث لـ «المشكاة» العرقية في سوات، حيث كان قد استخدم المجاز البيولوجي للتعايش المشترك لوصف علاقات الجماعة (بارث، 1956)، وكانت نقطة مركزية في مدرسة شيكاغو (على سبيل المثال ورث، 1956 [1928]) من حيث إن درجة العزلة تنوعت في العلاقات فيما بين الجماعات. أظهر بارث كيف أن الجماعات العرقية الثلاث لوادي سوات (شمال باكستان)، الباثانيون، الكوهستانيون والغيوجاريون تكيفت اقتصاديا ليس فقط مع البيئة الطبيعية وإنما كذلك مع الجانب الإنساني لبيئتها، بمعنى أن نقول، لأحداها تجاه الآخريين. طوروا الاعتماد المتبادل تدريجيا من خلال التجارة، وتبادل الضروريات والخدمات التي يتخصص كل واحد منها بتجهيزها. اعتمدت الحركة الموسمية لغيوجار الجبال، مثلا، على الأراضي المنخفضة للباثان من أجل الحصول على العلف، فيما اشترى الباثان منتجات الألبان من الغيوجار.

في دراسات هارالد آيدم (1971) للسيمي في النرويج الشمالية، توصف عمليات الملائمة ما بين العرقية بتفاصيل عظيمة على مستوى التفاعل. يظهر آيدم كيف أن القالبية يمكن أن تتداخل في التفاعل مع الذخيرة الفنية الثقافية المشترك بها . فعلا، من حيث إن كلا الجانبين من المحتمل أن يكونا مكونات ضرورية لنسق مستقر للعلاقات التفاعلية ما بين الجماعات العرقية.

تثبت وتقوى عضوية الجماعة والولاءات من خلال القالبية ووضوح منطقة الصراع أو المنافسة بين السيمي والنرويجيين. يمكن أن تسمى عملية ترسيم الحدود هذه التضاد، أو كما في مصطلحات آيدم، «الصيرورة الثنائية».

ولكن، لكي يأخذ التفاعل فيما بين الجماعات العرقية مكانه على الإطلاق، يجب أن يكون هناك تعارف متبادل كامن في عملية إيصال الاختلافات الثقافية. فيما عدا ذلك، فإن الهوية العرقية لأحد الأطراف على الأقل ستهمل بالضرورة وتكون غير قادرة على الاتصال في ظرف التفاعل. يمكن أن يسمى مثل هذا الاعتراف بالاختلافات توافق (يستخدم آيدم مصطلح «التكاملية»). هنا، يعتبر إيصال الاختلافات الثقافية من خلال العرقية حقيقة وغالبا ما يعد رصيدا . بينما يعبر التغاير جوهريا عن نوع علاقات الـ «نحن» . و«هم»، يمكن أن يوصف التوافق كنوع لعملية نحن – أنتم. عندما يدخل الفرد في علاقة ما بين عرقية، فإن من الضروري أن يؤسس حقلا للتكاملية. ويمكن أن يكون هذا لغة مشتركة تمكن التفاعل من الحدوث.

بالعلاقة مع القوة، يمكن أن يؤدي التوافق إلى نتيجتين متعاكستين. قد تحاول حركات السكان المحليين والأقليات الأخرى التي تسعى إلى تحقيق الاعتراف بها إلى أن تؤسس الآيديولوجيا التكاملية من أجل أن تكون قادرة على التفاوض على قدم المساواة مع الأغلبية. من الناحية الأخرى، قد تتكلم الجماعات المهيمنة كذلك عن التكاملية من أجل أن تبرر الاستغلال والتمييز ضد الأقليات. قد يكون هذا ذي صلة بالمجتمعات ذات التقسيم العرقي للعمل، حيث، على سبيل المثال، تنفذ جماعات عرقية معينة معظم

العمـــل اليدوي قليل الأجر. في مثل هذه الظروف، قد تشــدد الجماعات المهيمنة أنها «طبيعة» أعضاء الجماعة «ســين» أن تقوم بعمل يدوي، وأنهم «غير مناسبين» ـ بالطبيعة أو بالثقافة ـ لأن يقوموا بأعمال مرموقة. يعطي نظام الفصل العنصري الســابق في جنوب أفريقيا هذا النوع من مراتبية التكاملية، كما فعلت العلاقــات العنصرية في الولايات المتحدة قبل حركة الحقوق المدنية. المقارنة مع دراسات الجندر جلية هنا، تميل الأيديولوجيات الذكورية (أو المرتكزة ذكوريا) للجندر إلى تبرير خضوع النســاء من خلال الإشارة إلى مثل التكاملية.

النقطة المهمة التي تم إظهارها في المناقشة السابقة هي أن العلاقات ما بين الجماعات العرقية ليســت نزاعية بالضرورة. على الرغم من أن هناك تعارضات متكررة للقوة (في وادي ســوات، الباثــان هم الجماعة المهيمنة بوضــوح)، قد تقوم أنســاق الاتصال ما بين العرقيــة و/أو التبادل بصورة جيــدة جدا على التعاون والاعتراف المتبــادل. في الحقيقة، إذا كان هناك القليل من التكاملية في العلاقات ما بين الجماعات العرقية، سيكون هناك عادة ميل نحو التحول بالهوية أو الاســتيعاب فيمــا بين أعضاء الجماعة الأضعف. باختصار: تمنح العرقية تأسيس كلا المتعاكستين «نحن» . و«هم» (التغاير) وحقلا مشتركا للخطاب والتفاعل ما بين العرقيات (التوافق).

الوصمة العرقية

علــى الرغــم من أنها نــادرا ما أعطيــت مكانا مركزيا في الدراســة الأنثروبولوجيــة للعرقيــة (فــي مقابل التقليد السوســيولوجي لدراســة «العلاقــات العنصريــة»)، فإنها حقيقــة أن العديد مــن العلاقات ما بين الجماعات العرقية هي إلى درجــة كبيرة غير منظمة فيما يتعلق بمصادر الوصول إلى القوة السياســية والموارد الاقتصادية. يبدو إذن مناســبا في هذه اللحظة عرض العلاقة ما بين العرقية والتي تميزت لقرون من الزمن بجوانب مراتبية (هيراركية) على نحو واضح.

علــى الضد من رعاة الســيمي من الجبال الجرداء في إســكندنافيا الشمالية، فإن ســيمي ساحل القطب الشــمالي النرويجي ليسوا بمربي

أغنام ومعز. مثل النرويجيين الذين يعيشــون في المنطقة نفســها، فإنهم يحصلون على معيشـــتهم من الصيد والزراعة الهامشــية. كان الشــعبان ولايزالان على اتصال لعديد من القرون. إنهم يحتلون المشكاة الاقتصادية نفسها، ويعيشون في ذات النوع من البيوت، يلبسون ذات النوع من الملابس ويدينون بذات الدين البروتستانتي. حال الوصول إلى أحد هذه المجتمعات المحلية المختلطة، بحث آيدم (1969، 1971) عبثا عن الســمات الثقافية المميزة للســيمي عن النرويجيين. خلال الأشــهر الأولــى لعمله الحقلي، تحمل الســكان المحليون الكثير من الجهد ليتباهــوا بنرويجيتهم. تكلموا دائمــا باللهجة المحليــة النرويجية. كان لدى ربات البيــوت ما بدا لآيدم «هوســا بالنظافة». (اعتبــر النرويجيون انعدام النظافــة عيبا نموذجيا للســيمي). على الســطح، لم يكن هناك ســيمي في المجتمع المحلي. مع ذلــك، على الرغم من أن هناك «افتقاد مســرف» لـ «الســمات الثقافية المتعاكســة» بين... «السيميي» والنرويجيين... فإن هذه العلامات العرقية تلحــق بالمجتمعات المحلية كما تلحق بالعوائل والأشــخاص الأفراد، وهي تستخدم يوميا (آيدم، 1971: 51).

تدريجيا أخذ بعض مخبري آيدم إلى مواضع الثقة لديهم، مدركين أنه، كجنوبي وشــخص غير اعتيادي، ليس لديه وتد في النســق المحلي ما بين الجماعات العرقية. فيما بدأ يعرفهم على نحو أفضل، تبين أن العديد من السكان المحليين تكلموا اللغة الساماوية طبقا لما اعتادوا عليه (وهي لغة لا صلة لها بالنرويجية) في المنزل. في الحقيقة، فإن أغلبية ســكان الفجورد كانوا ســاماويين. مع ذلك، كان من المســتحيل جر الســكان إلى محادثات حــول العرقية في الأماكن العامة. في مثل هذه الظروف، في محل أو على رصيف المينــاء مثلا، يتصرف الناس دائما على نحو نرويجي واضح. إنهم يتكلمون النرويجية بالتأكيد في مثل هذه الظروف.

في هذا الجزء من البلاد كان السيميي هم الطرف الأضعف في علاقة الراعــي - الزبون، واعتبروا لقرون بدائيــين، متخلفين، أغبياء وقذرين من قبل النرويجيين المهيمنين. بالتالي، فإن الهوية العرقية للسيمي على الدوام قليلــة الاتصال في الظــروف العامة. على العكس مــن ذلك، فإن تمكنهم

من الثقافة الحديثة النرويجية يعتبر مفرطا في الاتصال على نحو قوي، لقد قدموا أنفسهم للآخرين كنرويجيين. أصبحت هوية السيمي نوعا من السر. مع ذلك، عرف كل فرد في المجتمع المحلي من هو السيمي «بحق» ومن هو غير ذلك. لذلك فإن تغيرا كليا بالهوية كان مستحيلا تقريبا على المدى القصير (قل، ضمن حياة الفرد)، حتى إذا ما كان هناك القليل من «الاختلافات الثقافية الموضوعية» بين السيمي والنرويجيين. بما أنها كانت مرتبطة بسمات للشخصية غير مرغوب بها وغير قابلة للتغيير افتراضا، يمكن لهوية السيمي أن توصف على أنها هوية ذات وصمة. يستتبع أن يكون الواحد معروفا على أنه سيمي أن يعتبر دونيا بالنسبة للنرويجيين، وهذا، بالطبع، كان السبب الرئيس لاعتبار كون هوية السيمي قليلة الاتصال. زد على ذلك، اتفق العديد من السيمي أنفسهم مع وجهة النظر المهيمنة، الانتقاصية لثقافة السيمي، ورفضوا أن يعلموا أولادهم السيمي. هذا النوع من الاحتقار الذاتي خاصية مميزة للجماعات عديمة القوة في السياقات الاجتماعية متعددة العرقيات.

منذ الخمسينيات، مر سيمي الجبال عبر عملية الإدماج العرقي: نظموا أنفسهم سياسيا على أسس عرقية. بدلا من ذلك تحرك سكان السيمي الساحليين نحو الاستيعاب، فاقدين بصورة تدريجية علامتهم في التمايز ومندمجين مع الأغلبية. أخيرا، بدا وقت قيام آيدم بعمله الحقلي، أن سلالة هؤلاء السيمي يمكن أن يكونوا نرويجيين، فقط مثل سكان العديد من مجتمعات الصيد المحلية على هذا الساحل، الذين كانوا في السابق سيمي ولكنهم الآن – بعد أجيال من «النروجة» الثقافية – يعتبرون نرويجيين. هذا النوع من العمليات شائع جدا فيما بين الأقليات المميز ضدها، ولكنها تفترض مسبقا أن هناك إمكانية حقيقية عملية لرفع الوصمة المفروضة من قبل السكان المهيمنين. إذا، على سبيل المثال، ما كان السيمي مختلفين جدا من النواحي الفسيولوجية عن النرويجيين، فمن المحتمل أن تكون عملية الاستيعاب أكثر صعوبة.

مع ذلك، ينبغي ملاحظة أن العديد من السيمي الساحليين بقوا «منقسمين» بين الهوية النرويجية وهوية السيمي بطريقة إشكالية. مطلعين

على سلالة نسبهم كسيمي وحقيقة أن أجدادهم (وأحيانا آباءهم) كان لديهم طريقة في الحياة متميزة جدا عن طريقة النرويجي، فإن العديدين منهم يشعرون بالتعلق بهويتهم كسيمي على الرغم من المكانة المتدنية لها. في مناطق أخرى للسيمي كان هناك في الحقيقة والواقع حركة بعث قوية للسيمي في السنوات الأخيرة، مظهرة فضائل هوية السيمي بطريقة تذكر بحركة «الأسود جميل» في الولايات المتحدة.

التفاوض على الهوية

لاحت وجهة نظر مهمة من دراسات حزام النحاس في كتاب «الإيكولوجيا الحضرية» لروبرت بارك، وهي أن العرقية والهويات الاجتماعية على وجه العموم نسبية والى حد ما ظرفية. كما يكتب ميتشل، يمكن لفرد أن يتصرف كـ «قبلي» في بعض الظروف وكـ «ابن مدينة» في أخرى (ميتشل، 1966). ينبغي لهذه الحقيقة أن تذكرنا بأنه حتى في المجتمعات متعددة العرقيات النموذجية حيث تثابر الاختلافات الثقافية على الظهور، فإن هناك العديد من الظروف التي لا تهم فيها العرقية. يصح هذا ليس فقط في العلاقات داخل الجماعة العرقية، إنما كذلك في العلاقات داخل الجماعات العرقية. غالبا ما يتقابل الموريشيون الهنود والكريوليون دون الإشارة ضمنا أو بصورة واضحة إلى هوياتهم العرقية، على سبيل المثال، حيث يحدد الظرف من خلال مكاناتهم كزملاء أو شركاء عمل.

تشير المادة من حزام النحاس والموريشيوس كذلك إلى أن محيط فئة الـ «نحن» قد يتوسع ويضيق وفقا للظرف. في الانتخابات العامة في المورشيوس قد يعرف الفرد نفسه بالمجتمع المحلي للهنود على نطاق واسع، وعند البحث عن عمل فإن الجماعة القرابية الممتدة قد تكون ذات الصلة، وعندما يكون أو تكون هي بالخارج قد يأخذان هوية كونهما موريشيين ببساطة، حتى إلى حد الشعور بكونهما أقرب إلى الموريشيين المسيحيين والمسلمين مما هما إلى الهنود من الهند (إريكسن، 1992أ: فصل 9، 1998). بالمثل، تكون الهوية الإسكندنافية على أقواها عندما يقابل الإسكندنافي أناسا من البلدان الإسكندنافية المجاورة بالخارج. في

معظم الحالات الأخرى فإن الهوية لا تفعل: لا يبدو أنها ذات صلة بتعريف الظـــروف الاجتماعيـــة. بكلمات أخرى، لدى الأفــراد العديد من المكانات والعديد من الهويات المحتملة، والســؤال الميدانـــي هو «متى وكيف تصبح الهويات العرقية هـي الأكثر صلة؟».

يمكن لسلاسة ونسبية الهوية هذه أن تدرس في تفاعل كتفاوض للهوية. تعطي رقصة الكاليلا مثلا على مثل هذا النوع من التفاوض، عندما يختلف الوكلاء حول التعريف بعلاقتهم. يصف ميتشل الظرف بهذه الطريقة:

> يشرب رجل وثلاث نساء البيرة في رواق البيرة معا. تعود إحدى النســـاء إلى قبيلة اللـــوزي. الرجل من قبيلة النغوني، بينما المرأتان الأخريان من قبيلة الندبيلي. فجأة تنتزع المرأة اللوزية قرشـــا منه، تقول، «ضيع الأجنبي ماله»، وتشـــتري بذلك كأسا من البيرة لنفسها. يسأل الرجل لماذا أخذت المال منـــه ويطالبها بإعادته إليه. تجيـــب أن هناك علاقة ظرافة بين قبيلتيهما وهي بالتالي موسومة بأخذ المال. ينكر الرجل أن مثـــل هذه العلاقـــة توجد بين القبيلتـــين. تبين فيما بعد أن هنـــاك علاقة ظرافة بين قبيلة اللـــوزي وقبيلة الندبيلي، وأن المـــرأة تعرف الرجل كونه ندبيلي «إلـــى حد ما». قبيلتا النغوني والنبيلي متقاربتان لغويا وجغرافيا. يصر الرجل أنه ليس ندبيلي إنما هـــو نغوني، ولكن المرأة لا تعيد ماله اليه.
> (ميتشل، 1956: 39 . 40)

في هذا الظرف، أصرت المرأة اللوزية أن النغوني كان لأســـباب عملية «نفس» الندبيلي ويمكن أن يتم التعامل معه بالتالي بطريقة قياســـية، فيما أصر الرجل أنه بالتأكيد لم يكن ندبيلي. تحدى مصداقية مدها التصنيفي لتضم النغوني في ذات الفئة العامة للندبيلي. بالمثل، قد يشعر البراهميون اللندنيون بالاساءة إذا ما عوملوا، من قبل الإنجليز الأصليين، بذات الطريقة القياسية التي يعامل فيها البريطانيون السود من أصل جامايكي. في مثل هـــذا الظرف يمكن للبراهميين أن يتحدوا الفئة التصنيفية لـ «المهاجرين»، مصرين أن هناك اختلافات ذات صلة بين أنواع المهاجرين.

فـي ظروف أخرى ما بين العرقيـة حيث يتم التفاوض على الهوية، قد تكون القضية بدلا من ذلك ما إذا كانت أو لم تكن الهوية العرقية ذات صلة. على الرغم من أنه قد يكون صعبا أن نتجاهل البعد العرقي تماما في مثل هـذه الأوضاع، فإنها يمكـن في الغالب أن تكون كثيـرة الاتصال أو قليلة الاتصال بدرجة مؤثرة. علـى نحو ملحوظ، يمكن أن يكون أعضاء الفئات العرقية الموصومة وعديمة القوة مثل السـيمي السـاحليين ميالين بصورة اعتياديـة إلى أن يقللوا مـن أهمية العرقية في التفاعـل مع النرويجيين المهيمنـين. أو أنهم قـد يحاولون، بمقاربة تفاوضية، أن يقدموا أنفسـهم كحملة للهوية النرويجية.

النقطـة هنا أن العرقية يمكـن أن تكون جانبا سـائبا وغامضا للحياة الاجتماعيـة، ويمكن أن يتم التلاعـب بها بدرجة معتبرة مـن قبل الوكلاء أنفسـهم. بالطبع، لا يمكـن أن يتم التلاعب بالهويـات العرقية بلا حدود، ولا يمكن للواحد أن ينسـب أي هوية إلى أحد ما من خلال الادعاء، قل، أن شـخصا أيرلنديا هو جامايكي «بحق». يمكـن للعرقية أن تكون ذات أهمية مختلفة في ظروف اجتماعية، وغالبا ما يقرر الوكلاء أنفسهم مغزاها.

العرقية من وجهة نظر الفرد

متى تكون العرقية مهمة؟ لقد تم تثبيت أن العرقية تظهر في سـياقات اجتماعية عندما تقوم الاختلافات العرقية بـ «صنع اختلاف». لكن أي نوع للاختلاف؟ هذا سؤال معقد جدا نستطيع فقط أن نبدأ بتقصيه هنا.

فـي مدن المناجم في حـزام النحاس في الأربعينيات والخمسـينيات، لعبت العرقية دورا صغيرا إنما ليس بذي مغزى في تخصيص فرص العمل. على الرغم من أنه تم تشـغيل العمال من قبل شـركات المناجم، كان يمكن للناس أن يسـتخدموا شـبكاتهم العرقية كمصادر للمعلومات والتوصيات عند البحث عن عمل. لايزال للتمايزات العرقية دور تلعبه في القضايا التي تخص الزواج. يروي ميتشـل (1956) وإبستاين (1958، 1978، 1992) كذلك عن الظهور المتواضع لما يمكن أن يسـمى اليوم السياسات العرقية، رغـم أن العرقية أو «القبليـة» بقيت «جوهريا فئة للتفاعل في التعاشـر

الاجتماعي التوافقي» «ولم تشكل الأساس لتنظيم الجماعات الاندماجية» (ميتشــل، 1956 : 42). رغم ذلك، قد تحتــج الجماعات التي تتكلم نفس اللغة، على ســبيل المثال، على أن الطقوس الكنســية أديرت بلغة ليس لها صلة بلغتهم هم، وعليه فإن الهوية العرقية يمكن أن تؤدي الوظيفة سياسيا في ظروف معينة.

في الموريشــيوس، والتي لديها تاريخ أطــول كمجتمع تعددي من حزام النحــاس، يمكن للعضويــة العرقية أن تكون مهمة بالنســبة للأفراد بعدد مــن الطرق. تم تخصيص فرص العمل تقليديا على أســاس عرقي، عادة من خلال المعارف الشــخصية أو القرابة. في العديد من الحالات، ترتبط الجمعيات والطوائف الدينية بشــدة بالعضوية العرقية. تصبح السياســة «عرقية» على نحو تفصيلي، ويميل الموريشيون إلى التصويت للأحزاب التي تمثل على نحو مزعوم مصالح «مجتمعهم المحلي». تميل نوادي الشباب إلى أن تكون عرقية أو دينية بالخاصية، وهذا غالبا ما يجعل الموريشيين يكونون الأصدقاء ويقابلون زوجات أو أزواجا مســتقبليين. أصرت معظم العوائل بصــورة تقليدية على أن يتزوج أولادهم ضمن «المجتمع المحلي». هذا يعني أن العضوية العرقية الموريشــية يمكن أن تزود الناس بمعيشتهم، بأقرانهم، أصدقائهــم ودينهم[3]. بالإضافة إلى ذلك، تقــدم الهوية العرقية نوعا من التواصل مع الماضي والكرامة الشخصية. سينظر في هذا الجانب للعرقية على نحو أكثر قربا ابتداء من الفصل الرابع وما يليه.

مــن أجل أن يكــون للعضوية العرقية أهمية شــخصية، فإنها يجب أن تزود الفرد بشيء ما يعتبره أو تعتبره ثمينا. مع ذلك، يجب علينا أن نشير إلى تحفظ واحــد مهم: في بعض الحالات، تفــرض الهويات العرقية من الخارج، من قبل الجماعات المهيمنة، على أولئك الذين لا يريدون العضوية في الجماعة التي تم تعيينهم فيها.

لعديد من الســنوات، كافح علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية على فكرة أن التحديث ســيرتفع بالنهاية ويقطــع التمايزات العرقية. كان الجــدل العام في أنــه لم يعد مربحا دفع فاتــورة التحالف مع الجماعات العرقية في المجتمعــات الحديثة، الفرديــة، والبيروقراطية، وأن عمليات

التحديث يمكن أن تقتطع الاختلافات الثقافية بين الجماعات. كانت هذه وجهة نظر ماكس فيبر. تكلم غودفري ولسون عن «تفكيك القبلية»، وفي دراسة لاحقة عن التحضر في جنوب أفريقيا، جادل فيليب ماير (1961) أن «الاتحادات العمالية تسمو فوق القبيلة» مجادلا بامتداد نفس الخطوط كما فعل بارك، الذي وصف ما رآه في عملية قدر الصهر (انظر بانك، 2009، من أجل تحديث لإثنوغرافيا جنوب أفريقيا).

هل تتفوق الاتحادات العمالية على القبائل؟ لم تثبت العرقية أنها مرنة في ظروف التغيير، لقد ظهرت غالبا بطرق قسرية قوية خلال عمليات التغيير التي اعتقد العديد أنها يمكن أن تذوي بعيدا. من الناحية الأخرى، لا شك أن المعنى وكذلك الشكل التنظيمي للعرقية يتغير مع جوانب أخرى للمجتمع. لمعرفة ما يحدث واقعيا بالنسبة للعرقية في سياق التغير الاجتماعي، يجب علينا إذن أن نضع السؤال بسياقات أكثر دقة بدلا من أن نسأل ما إذا كانت تختفي أو تبقى على ما هي عليه. اقترح ستيف فينتون (1999) تمايزا مفيدا بين العرقية الساخنة والعرقية الباردة، والتي تشير بدرجات متنوعة للأهمية الاجتماعية والكثافة الوجدانية. بجلاء، كان للوضع في رواندا أثناء المجازر العام 1994، حيث كان البقاء مشروطا بالهوية العرقية، القليل مما يشترك به مع الظرف في داكوتا الجنوبية، حيث الفلاحون من السلالة الإسكندنافية يحتفلون بين فترة وأخرى بثقافتهم الأصلية.

معايير للعرقية؟

قبل أن نستدير لننظر في ديناميات الجماعة العرقية وصيرورة الإدماج العرقي، يجب علينا أن نتساءل عن جوهر التصنيف والعضوية العرقية. بكلمات أخرى، ما المادة الخام للعرقية؟ كيف يمكن لبعض الفئات أن تعلم عرقية فيما لا يمكن فعل ذلك مع أخرى؟ لماذا بعض الطبقات الاجتماعية، أو سكان سوميرسيت، أو لأغراض تلك القضية أعضاء جمعية علمية خيالية، لا يعتبرون جماعات عرقية، بينما السيمي، البيسا، والكريولي المويشي هم كذلك؟ كان من الشائع لفترة طويلة أن نعدل «الجماعات العرقية» إلى

«الجماعات الثقافية»، اعتبــرت أي فئة من الناس ممن كان لديهم «ثقافة مشتركة» جماعة عرقية. كما رأينا، أصبح من الصعب أن نبرر هذه المكانة. كما اكتشــف مويرمان خلال عمله الحقلي في تايلاند (مويرمان، 1965)، أن الاشتراك بالسمات الثقافية غالبا ما يعبر حدود الجماعة، وزيادة على ذلك، فإن الناس لا يشــتركون دائما بـ «سماتهم الثقافية» مع نفس الناس. قد يكون للفرد نفس اللغة كما بعض الناس، نفس الدين كما لبعض أولئك، وكذلك لبعض الآخرين، ونفس الإســتراتيجية الاقتصادية مع فئة مختلفة تمامــا من النــاس. بكلمات أخــرى، إن الحدود الثقافية ليســت واضحة المعالــم، ولا هي بالضرورة تتطابق مــع الحدود العرقية. وكما يعلق يوجين روزينــز: «هناك فرصة أكبــر في أن الفلمنكيين في بروكســيل، ممن كان عليهم أن يتكلموا الفرنسية، سيصبحون فلمنكيين «على نحو واع» أكثر من إخوتهم وأخواتهم العرقيين في المناطق الريفية المعزولة لغرب الفلاندير أو لمبرغ» (روزينز، 1989: 12). مع هذه الملاحظة، فإننا نذكر كذلك بحقيقة أن العرقية هي جانب للعلاقة، وليســت خاصيــة ثقافية لجماعة. إذا كان الوضــع أحادي العرقية، فلا وجــود للعرقية بصورة مؤثرة، بما أنه لا أحد يقوم بايصال الاختلاف الثقافي.

إن مــن الواضح كذلك أن المعايير التي تكوّن العرقية تتباين. ســوف لن يوجد نفعا ببساطة أن نثبت أن الجماعة العرقية تتميز بثقافة مشتركة، أو حتى إلى درجة بـ «سمات مشتركة» ما، مثل دين مشترك، لغة و/ أو عادات. تســتحضر الحالة الموريشــية هذا بوضوح. من الجماعــات العرقية الأربع التي توجد بصورة شــرعية في الموريشــيوس، تعرف اثنتان منهم بالعلاقة مع الدين (الهنود والمسلمون)، وواحدة بسياق جغرافي (الصينيون)، وواحدة كفئة مترسبة تحتوي أناسا بأصول لهم في فرنسا، أفريقيا و/ أو مدغشقر (عامة الســكان). تقريبا كل الأخيرين كاثوليك، ولكن هذا لا يمكن أن يكون معيــارا مميزا حيث إن معظم الصينيــين كاثوليك كذلك. القليل من أولئك الذين صنفوا كهنود كاثوليك كذلك.

تصارع العديد من الأنثروبولوجيين مع مشكلة المعايير لما هو عرقي ولما هو غير عرقي. أخذ أبنر كوهين (1974ب) موقفا متطرفا في الجدل على

أن سماسرة البورصة اللندنيين قد يقال إنهم يؤلفون جماعة عرقية، إنهم أحاديون بدرجة كبيرة (في الأقل إلى الحد الذي يتزوجون فيه ضمن نفس طبقتهم) ولديهم هوية مشتركة. يود العديد من الأنثروبولوجيين الآخرين أن يحددوا المكانة العرقية بالنسبة للجماعات بثبات أكثر جلاء من حيث الوقت، وهوية ثقافية أوضح، تقوم على قرابة متخيلة، وربما يؤكدون على أن الهوية العرقية تلتصق بالفرد، الذي لا يستطيع أن يخلص نفسه منها بصورة تامة (بارث، 1969أ). المشكلة العامة تبقى، فيما عدا ذلك: أين علينا أن نرسم الحدود بين الجماعات العرقية والجماعات الأخرى، مثل الطبقات الاجتماعية؟

اقترحماننغ ناش (1988) القواسم المشتركة الأدنى لكل الجماعات العرقية، مجاز «السرير، الدم، والطائفة». بهذا يعني أن كل الجماعات العرقية تعتبر نفسها خالدة. ذاتيا وداخلية من حيث الزواج بيولوجيا، بمعنى أن لديهم آيديولوجيا لسلالة مشتركة، وأن لديهم دينا مشتركا. هذا النوع من التعريف، حيث يستدل الواحد على عدد مما يسمى بالمعايير الموضوعية للعرقية، تم تحديه في العديد من المناسبات (انظر الفصل الثالث). على الرغم من ذلك، تميل الجماعات العرقية أو الفئات لأن يكون لديها مفهومات لسلالة مشتركة لتبرير وحدتها. ولكن حتى هذا التخطيط يمكن أن يفند ضمن الجماعة ومن الخارج، من حيث «كم عدد الأجيال التي يمكن للواحد أن يعود اليها للحديث عن السلالة المشتركة؟».

تستخدم بعض الجماعات العرقية مفاهيم «العنصر» أو «الدم» في أيديولوجيتهم. جماعات أخرى تستخدم بدلا من ذلك معايير الكفاءة الثقافية. لا تسمح بعض الجماعات للخارجيين بأن يستوعبوا، فيما تسمح لآخرين بأن يفعلوا ذلك. على أية حال، لديهم جميعا مفاهيم الثقافة المشتركة، من حيث إن هذه الجماعات العرقية متمايزة عن الطبقات.

المشكلة الرئيسية التي طرحت هنا تتعامل مع العلاقة بين العرقية والثقافة، والسؤال أين تنتهي جماعة عرقية وتبدأ أخرى. سنعود إلى كلا السؤالين بصورة منتظمة في فصول تأتي فيما بعد.

شـــدد هذا الفصل على أن العرقية ناتج الاتصال وليس العزلة، وأظهر كذلك لمـــاذا أن فكرة الجماعـــة العرقية المنعزلة لا معنى لهـــا. بالتطبيق، تمنح العرقية المشتركات والاختلافات بين فئات الناس كلا من التكامليات والثنائيات. ســـيظهر الفصل القادم كيف أن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ينظـــرون صيرورات الاندماج العرقي والمحافظـــة على التمايز العرقي، أو الحدود العرقية، خلال الزمن.



3

التنظيم الاجتماعي للتمايز الثقافي

السمات الثقافية ليست مطلقات أو ببساطة فئات فكرية، ولكنّها تستحضر لتجهز الهويات التي تشرعن المزاعم بالنسبة إلى الحقوق. إنّها إستراتيجيات أو أسلحة في المنافسات على السلع الاجتماعية النادرة.

بيتر ورسلي (1984، 249)

«حتى في المجتمعات المرتبة عرقيا بقوة، مثل جنوب أفريقيا وناميبيا خلال فترة الفصل العنصري، هناك تنوعات عظيمة في عضوية الطبقة ضمن الفئات العرقية - هناك الرأسماليون السود، كما أن هناك العمال البيض الحرفيين»

المؤلف

حتى الآن اختبرنا جوانب مركزية للصيرورات العرقية على مستوى العلاقات ما بين الشخصية، من ضمنها الصور النمطية، والإسراف في الاتصال، التغاير والتوافق، والوصمة العرقية. في هذا الفصل سأسير خطوة أخرى وأسأل: كيف تتطور الجماعات العرقية، ما الأهداف التي تخدمها وكيف يعاد إنتاجها عبر

الزمن؟ على الرغم من أنّ التشديد يبقي على الصيرورات العرقية التي تأخذ مكانها على المستوى الفردي، ما بين الشخصي، فإنه سوف يشار إلى بضع طرق حيث قد تكون العرقية حاضرة في الأنسجة الاجتماعية، الأخرى، الأكثر شمولية.

العزو كسمة حاسمة للعرقية

نحو نهاية الفصل الماضي، طرحت مسألة العلاقة بين العرقية والثقافة بشكل موجز، واستنتجنا أنه من المضلل أن نقول ببساطة إن الجماعات العرقية متماثلة مع الجماعات الثقافية وأنّ الثقافة المشتركة هي أساس الهوية العرقية. طرحت هذه المشكلة من قبل العديد من الأنثروبولوجيين، وتوصل العديد منهم إلى أنّ علينا أن نركز على التفاعل الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي بدلا من «المحتوى الثقافي». يحلل كتيب إيدموند ليش الشهير عن الكاشين في شمالي برما (ليش، 1954) العلاقات العرقية بين الكاشين والشان. إنّه يجادل بأنّ التنظيم الاجتماعي أكثر جوهرية من الثقافة:

> تعطي الثقافة الشكل، الـ «ثوب» للظرف الاجتماعي، بقدر ما يهمني الأمر، فإنّ الظرف الثقافي عامل معطى، إنّه ناتج وحدث للتاريخ. لا أعرف لماذا لا ترتدي نساء الكاشين قبعات مع قصة شعر قصيرة قبل أن يتزوجن، ولكنّهن يضعن قبعات ضيقة بعد ذلك، بقدر أنني لا أعرف لماذا تضع النساء الإنجليزيات خاتما على إصبع معين للإشارة إلى التغيير نفسه الحاصل في المكانة الاجتماعية؛ كل ما أنا مهتم به أنّه في هذا السياق الكاشيني فإنّ توسم القبعة الضيقة من قبل امرأة يحمل هذا المغزى الرمزي. إنه تعبير عن المكانة [الاجتماعية] للمرأة. (ليش، 1954: 16).

فيما بعد، في مقالة مؤثرة جدا، طور فريدريك بارث (1969أ) نموذجا لدراسة العلاقات العرقية يتطابق مع وجهة نظر ليش العامة من حيث إنّه يستبدل «الثقافة» من الواجهة الأمامية للدراسات العرقية ويجادل في أنّ

تركيـــز البحث يجب أن يكون على الحدود التي تحدّ الجماعة وليس «المادة الخـــام الثقافية» التي تضمها. رغم أنّ لديها ســـلفا واضحا في مدرســـة شيكاغو، في عمل ليش، ودراسات حزام النحاس، وفي مساهمات معروفة علـــى نطاق أضيق من قبل العلماء الســـوفييت (انظـــر، بروملي، 1974)، كانت مقالة بارث رائعة لوضوحها ودقتها، وقد أدت دورا محوريا في وضع المخطط لحقل الاستقصاء في الدراسة الأنثروبولوجية للعرقية.

مجادلا ضد أولئك الأنثروبولوجيـــين ممن يعرفون الجماعات العرقية بالوحدات الثقافية، يشـــدد بارث على أن مثـــل تلك التعريفات للجماعات العرقيـــة «تدعنا نفتـــرض أن إدامة الحدود غير إشـــكالية وتُســـتتبع من الاختـــلاف الثقافـــي الـــذي تنطوي عليه الخـــواص المتعـــددة: الاختلاف العنصـــري، الاختلاف الثقافي، الفصل الاجتماعي وحواجز اللغة، العداوة العفويـــة والمنظمة» (بـــارث، 1969أ: 11). هذا، في نظره، أمر مؤســـف لسببين رئيسيين.

أولا، يفترض التركيز على الفرادة الثقافية للجماعات العرقية مســـبقا وبصـــورة خاطئة أنّ الجماعـــات تميل إلى أن تكـــون معزولة. على الضد، يقترح بارث، أنّ الثقافة المشـــتركة قد ينظر إليها على نحو مريح على أنّها تطبيـــق أو نتيجة صيرورة اجتماعية بعيدة المدى، بدلا من أن تكون ســـمة أولية للجماعات.

ثانيـــا، تنطوي التعريفات التي تقوم على مفهومات الثقافة المشـــتركة - على نحو خاطئ - على فكرة أن إدامة الحدود العرقية أمر غير إشـــكالي. في الحقيقة، يجادل بارث، بأن المهمة الرئيســـية بالنســـبة إلى الدراســـة الأنثروبولوجية للعرقية تتألف من تفسير استدامة وتبعات الحدود العرقية. كما أن الجماعات في اتصال مســـتمر إحداها مع الأخرى، تحتاج الحقيقة المثابرة للتنوع الثقافي إلى أن تفسَّر بما أنها ليست من حقائق الطبيعة.

تروج هـــذه المقاربة للعرقيـــة التركيز على ما هو مؤثـــر اجتماعيا في العلاقات ما بـــين الجماعات العرقية، ينظر بارث إلـــى الجماعة العرقية بصورة رئيســـية في سياق التنظيم الاجتماعي. يتبع ذلك، أنه يجب تعريف الجماعـــات العرقية من الداخل، مـــن وجهة نظر أعضائها. بدلا من وضع

السمات في قائمة لـ «الثقافة الموضوعية»، والتي غالبا ما يشترك الأعضاء فيها مع غير الأعضاء بكل الأحوال، يعرف بارث العرقية كمعزوات مصنفة تصنف الأفراد في سياق «هويتهم الأساسية، الأكثر عمومية». بما أن العضوية العرقية يجب أن يعترف بها من قبل الوكلاء أنفسهم من أجل أن تكون مؤثرة اجتماعيا، فإن هذا هو المعيار الحاسم بالنسبة إلى بارث. كما يلاحظ هو، «فإن مدى اختلاف الأعضاء في سلوكهم العلني لا يحدث فارقا — إذا قالوا إنهم أ، على الضد من آخر قريب من فئة ب، ... فهم يعلنون ولاءهم للثقافة المشتركة لـ «أ» (بارث، 1969أ: 15). الانقطاع بين الجماعات العرقية هو بصورة رئيسية انقطاع اجتماعي، وليس ثقافيا.

يمكن أن تحمل وجهة نظر مختلفة أن الهويات العرقية والحدود ينبغي أن تدرس بالعلاقة مع الصيرورات التاريخية واسعة المدى والتي يستطيع الوكلاء أنفسهم التأثير فيها بدرجة ضئيلة لا تكاد تذكر (انظر الفصل الخامس). بالنسبة إلى الآن، سنركز على أنواع وجهات النظر العميقة في الصيرورات العرقية التي قد تظهر من التركيز على استدامة الحدود العرقية والتفاعل عبر هذه الحدود.

استدامة الحدود

بالتشديد على أن تركيز الدراسة ينبغي أن يكون على الحدود التي تفصل الجماعات العرقية إحداها عن الأخرى، يروج بارث لمقاربة علاقاتية وعملياتية للعرقية. تعرف الجماعة العرقية من خلال العلاقة بالآخرين، مسلطا الضوء عليها من خلال الحدود، وأن الحدود نفسها ناتج اجتماعي له أهمية متفاوتة قد تتغير عبر الزمن. قد تتغير ثقافة الجماعة وكذلك الحال مع أشكال التنظيم الاجتماعي، من دون اقتلاع الحدود العرقية. في بعض الحالات، قد تصبح الجماعات في الواقع أكثر تماثلا ثقافيا في ذات الوقت الذي تقوّى فيه الحدود. هذه، يمكن أن يجادل، هي الحالة في ترينيداد، حيث تأخذ «الكريولية» الثقافية للسكان من أصل هندي مكانها خلال نفس الفترة كعملية إنعاش عرقية قوية وتشديد على استدامة الحدود (فيرتوفيك، 1992؛ إيركسن، 1992ب، 2007ج؛ انظر

كذلك الفصل الخامس). على العكس، أظهر يان بيتر بلوم (1969) أنه، بسبب الظروف الأيكولوجية الفريدة، يعيش فلاحو الجبال النرويجيون حياة مختلفة جدا عن حياة فلاحي المناطق المنخفضة، مع ذلك فأنهم لا يعتبرون جماعة عرقية متمايزة. لذلك قد يكون مضللا أن يجادل بأن الحدود العرقية تحوي «ثقافات». تتصل الاختلافات الثقافية بالعرقية فقط إذا ما جعلت مثل هذه الاختلافات ذات صلة في التفاعل الاجتماعي.

يعطي اندلاع الحرب الأهلية في يوغسلافيا في العام 1991، والتشرذم النهائي للفدرالية، مثلا على نسبية الحدود العرقية. كان هناك سلام بين الصربيين والكروات منذ العام 1945، وكان معدل الزيجات المتداخلة بين الجماعتين عاليا. يتحدث الصرب والكروات نفس اللغة. ربّما يكون الاختلاف الثقافي الرئيسي بين الجماعتين هو أنّهما يمارسان نوعين مختلفين من المسيحية وأنّهما يستخدمان كتبا مقدسة مختلفة (الصرب أورثوذوكس ويستخدمون الأبجدية الكيريليكية، بينما الكروات كاثوليك ويستخدمون الكتاب المقدس اللاتيني). ومع ذلك، شُدد على نحو متكرر، بعد اندلاع الحرب في يونيو 1991، أن الجماعات غير متصالحة وغير منسجمة ثقافيا؛ ادعى الصرب أنّ الكروات فاشيون، وادعى الكروات أن الصرب إمبرياليين[1]. أخذت ذات الصيرورات مكانها في الجانب الريفي البوسني بعد ذلك بسنتين، حيث، كما أظهر تون برنغا (برنغا، 1996)، عاش قرويون من ثلاثة أديان بعضهم جنب بعض لفترة طويلة بقدر ما يستطيعون أن يتذكروا. فُعلت الحدود العرقية، التي كانت هاجعة لعقود من الزمن؛ تم «تذكر» الاختلافات الثقافية المفترضة والتي لم تكن بذات صلة لجيلين على نحو مفاجئ واستُحضرت كدليل على أن من المستحيل للجماعتين أن تعيشا جنبا إلى جنب. إن الاختلافات الثقافية مهمة في خلق الحدود العرقية، فقط عندما تصنع هذه الاختلافات فرقا في التفاعل.

يجادل بارث بالإضافة إلى ذلك بأن التنوع الثقافي قد يكون حقيقة نتيجة وليس سببا للحدود. بعد تمزق يوغسلافيا وخلق كرواتيا والصرب الجديدة/ دول الجبل الأسود، لم تصبح فقط الحدود القومية بين الكروات والصرب دائمة؛ بل إن عملية تسعى إلى جعل لغتيهما وجوانب أخرى للثقافة أكثر تمايزا أخذت مكانها بصورة تدريجية أيضا.

تجاوز الحدود والتدفق

الحدود العرقية ليست بالضرورة حدودا إقليمية، وإنّما اجتماعية. إنّها لا تعـزل الجماعات أحدها عن الآخر بصـورة تامة؛ بدلا من ذلك، هناك تدفق مسـتمر للمعلومات، التفاعل، التبادل وحتى أحيانا أناس يعبرونها. تحتـاج النقطـة الأخيرة إلـى أن توضح، من حيث إنّـه يفترض على نحو اعتيادي أن الناس لا يغيرون عضويتهم العرقية.

المثل الذي سـجله بارث هو في تدفق الناس عبر حدود الباثان ـ بلوش في شـمال ـ غرب الباكستان. بسبب الاختلافات بين النسقين السياسيين المتقابلين، كان من الممكن اسـتيعاب الذكر الباثانـي الذي فقد مكانته مع عائلته بكاملها كوكيل للرئيس البلوشي. على الرغم من أن الوكالة محتقرة فيمـا بين الباثان، يمكن أن تكون مشـرفة بدرجة كافية فيما بين البلوش. هـذا التغيير للهوية ذو جانبـين بصورة طبيعية: من خلال توسـم الهوية البلوشية، يفقد الواحد الهوية الباثانية حتى إذا ما بقيت الأصول الباثانية معترفـا بها. بهـذه الطريقة، يُحافظ على الحدود علـى الرغم من تدفق الأشخاص فيما بين حدودهما.

يصف غنار هالاند (1969) آليات تجاوز الحدود في دارفور، غرب السـودان في منتصف السـتينيات (أي، قبل الأحداث المريعة الأخيرة فـي المنطقة). يصف هالاند العلاقة بـين الجماعتين، الفور، ممن هم فلاحون مسـتقرون، والبقارة، ممن هم رعاة بدو. على الرغم من أنهم كانوا على اتصال بعضهم ببعض لقرون، تختلف الجماعتان فيما «يتعلق بالطـراز العام للحياة، نمط حدّ الكفاف، السـمات الثقافية الصريحة مثـل اللغة، نـوع المنزل والسـلاح، والمقاييس لتقييـم الأداء» (هالاند، 1969: 59). تبـدو الحدود العرقية بـين الجماعتين غير نافذة. على الضد من وضع اللو وجيرانهم، الشـرائح العرقية لشيكاغو أو العلاقة بـين الفئات القبلية على حزام النحاس، فإن الحدود بين الفور والبقارة منظـورة بدرجة عاليـة ومتصلة ببعضها على نحو قريب بممارسـات ثقافية متمايزة. مع ذلك هناك العديد من الأمثلة للناس الذين يعبرون الحدود على نحو دائم.

يمكــن أن توصف العلاقة بين الفور والبقارة كواحدة تقوم على التكامل الاقتصادي. إنّهم يتبادلون الســلع؛ على نحو ملحــوظ، يبيع الفور الدخن ويتسلمون في المقابل الحليب ومنتجات الألبان. هناك كذلك بعض التبادل للخدمــات بين الجماعات. هنــاك ثنائية واضحة للهويــات في التفاعل. الســبب الرئيس في أنّ بعض الفور لايزالــون يختارون أن يصبحوا بقارة، يجادل هالاند، هو ســبب اقتصادي. من حيث إنه على الرغم من أنّ الفور هم زراع للدخن بصورة رئيســية، فإنّ العديد منهم يملكون الأبقار. عندما يكــون لــدى عائلة فلاحية من الفــور عدد معين من الأبقــار، فإنه لا يعد مربحا للعائلة أن تبقى مســتقرة. عندها تخصص العائلة مواردها بصورة أكثــر فعالية من خلال التحول إلى طريقة الحياة شــبه البدوية. مثل هذا التحــول فقط هو الخطوة الأولى في عمليــة تغير الهوية. بعد فترة معينة لشبه البداوة عندما لاتزال العائلة تفلح بعض الدخن وتبقى قريبة من قرية الفور، ســيكون لديها في النهاية عدد كاف من الماعز والأغنام لتهاجر إلى مناطق البقارة البعيدة خلال موســم المطر، ولا تعــود معتمدة على زراعة الدخن. من ثمّ ســيلحق أهل البيت نفســه بخيمة للبقــارة الذين يتكلمون العربية. ســيكبر الأطفال وهم يتكلمون العربية ولــن يتعلموا فئات ثقافة الفور. سيعتبرون أنفسهم، ويعتبرهم الآخرون، بقارة؛ «سيكونون الخطوط المختفية في النســب المحلي للفور» (هالانــد، 1969 : 65). زد على ذلك، في تفاعلهم مع الفور المســتقرين ســيعاملون كبقارة، بما أن ذات المكانات القياسية ستكون ذات صلة في مكان السوق وميادين أخرى للمواجهات ما بــين الجماعات العرقية. برغم حقيقة أن نحو 1% من الفور يتحولون إلى بدو كل سنة، تبقى الحدود بين الجماعات سليمة.

التفســير المنطقــي لعبور الحدود في هذه الحالــة اقتصادي بوضوح. مــن المحتمــل إذن أن تتوقف البدونــة في دارفور، بمــا أنّ فرصا جديدة للاستثمار كانت تظهر بالنسبة إلى السكان المستقرين في الستينيات. هل كان يمكــن لهذا أن يثبت كمبدأ عام؟ ليس حتى نحدد «الاقتصادي» بمعنى واسع جدا، يشمل الفوائد غير الملموسة. بالنسبة إلى عضو جماعة عرقية موصومــة، قد يكــون الاندماج مجديا حتى إن لم يكــن مجزيا اقتصاديا،

مادام يقتلع الوصمة. أظهرت دراسات تسلق الطائفة في الهند (بيلي، 1968) أنّ الطوائف الدنيا قد تكون مستعدة لأن تستثمر قدرا معتبرا من المال لتحقيق مكانة طقوسية أعلى، وأن عمليات مماثلة تحدث مع الجماعات العرقية. ينبغي تذكر كذلك أنّ تغيير الهوية ليس ممكنا دائما. على سبيل المثال، لا يستطيع السود في الولايات المتحدة أن يختاروا أن يصبحوا بيضا، حتى وإن أمضوا بضعة أجيال، أو أنفقوا أموالا طائلا على العمليات الجراحية التجميلية، في المحاولة. في هذا الاعتبار، فإن الحدود بين البيض والسود أكثر تزمتا من الحدود بين الفور والبقارة. إن أعمال العنف التي تفجرت في إقليم دارفور في العام 2003، حيث تقاتلت قبائل البقارة - والمقصود بالبقارة هنا هو عدد من جماعات البدو في منطقة الساحل الشرقي - مع الفور على جوانب مختلفة، تمثل تذكيرا، بالمناسبة، بأنه لا يمكن التنبؤ بالنتائج طويلة المدى للعلاقات ما بين العرقية.

درجات الاندماج العرقي

يضع مفهوم الحدود العرقية تركيز الدراسات العرقية على العلاقة بين الجماعات. الحدّ هو ذلك الخط الخفي الفاصل بينهما. الحدود على وجه العموم ذات اتجاهين؛ بمعنى أن نقول، كلتا الجماعتين في علاقة ترسم هويتها وتمايزها في مواجهة إحداهما الأخرى. فيما يتعلق بخاصية الجماعات التي تتضمنها الحدود، يشير بارث إلى أهميتها الاجتماعية المتغيرة. على طرف، يمكن للعرقية أن تؤدي وظيفتها كمجرد معزوات فئوية أو علامات تستخدم لتصنيف الناس، تلك هي الحال إلى درجة كبيرة بالنسبة إلى حزام النحاس. في الطرف الآخر، قد ينظم التنظيم العرقي جوانب حاسمة لحياة الفرد وتكون له أهمية كبيرة على مستوى المجتمع. كما جادل أبنر كوهين:

> هناك عرقية وعرقية... أعتقد أنّ من الشائع أنّ العرقية الجمعية التي تكشف نفسها بشكل تجمع سنوي للقلة من أعضائها ليؤدوا رقصة أو احتفالية مختلفة عن العرقية كما تتجلى من خلال، قل، الكاثوليك في أيرلندا الشمالية.
> (أي. كوهين، 1974أ: تمهيد).

استُكشف هذا التغاير في الأهمية التنظيمية للعرقية من قبل دون هانديلمان (1977)، الذي أسس نمذجة مفيدة لدرجات الاندماج العرقي - من الفئة المفككة وعديمة المغزى اجتماعيا إلى الجماعة الاندماجية الوثيقة. إنّه يميز بين الفئة العرقية، الشبكة العرقية، الاتحاد العرقي والمجتمع المحلي العرقي. سأريكم الآن كيف أنّ هذه النمذجة قد تسلط الضوء على العرقية في موريشيوس؟

النوع الأقل اندماجا للكيان الجمعي العرقي هو الفئة العرقية، التي تجهز أعضاءها بالقليل في سياق الأشياء الملموسة القيّمة. تتكون الفئة العرقية بحقيقة أنّ الفئات المتضادة تستخدم لتعرف الأعضاء والخارجيين؛ يمكن أن توصف «أرصدتها» المشتركة كـ «موجودات مدمجة فئوية» (هانديلمان، 1977 : 264). بكلمات أخرى، تعلّم فئة العضوية العرقية الفرد السلوك المناسب في مواجهة الآخرين، تمرر المعرفة حول أصله أو أصلها (صفة معزوة) وتشرعن وجود الفئة العرقية. في نسق للتفاعل حيث لا توجد الجماعات العرقية المدمجة، وإنّما حيث تستخدم الفئوية العرقية، فإن العرقية قد تبقى مهمة للغاية كمبدأ قائد للتفاعل. في موريشيوس، قد يقال إنّ الكريولي يمكن أن يكون فئة عرقية (إيركسن، 1986؛ 1988). إنّهم يعتبرون أنفسهم، ويعتبرون من قبل الآخرين، مميزين ثقافيا. مع ذلك، فهم مشتتون سياسيا ويفتقدون التنظيمات الساندة بمثل ما يفتقدون الشبكات المؤثرة ما بين الشخصية التي تقوم على العرقية.

الدرجة التالية للادماج العرقي في نمذجة هانديلمان هي الشبكة العرقية. يقترح هذا المفهوم «أنّ الناس سيتفاعلون بصورة منتظمة أحدهم مع الآخر في سياق وضع عضوية عرقية» (هانديلمان، 1977 : 269). تخلق مثل هذه الشبكة، فيما تقوم على مبدأ الفئوية العرقية، روابط ثابتة شخصية بين الأعضاء من نفس الفئة وتستطيع كذلك أن تؤدي دورا لتنظيم الاتصالات بين الغرباء. يكمن الاختلاف الرئيسي بين الفئات والشبكات في قدرة الأخيرة على توزيع الموارد فيما بين أعضاء الجماعة. في ظروف يكون فيها أعضاء جماعة الفرد مفضلين في سوق العمل، تُفعل الشبكات العرقية. ولكن، تكون الشبكة العرقية غير مركزية ويمكن

أن تقطّع في علاقات ثنائية: ليس لديها رابطة تنظيمية. في الموريشيوس، قد يقال إنّ الفرانكو موريشيين يؤلفون شبكة عرقية. من حيث إنّهم أقلية عددية صغيرة في الديموقراطية البرلمانية، فإنّهم يفتقرون إلى تنظيم سياسي مشترك ولا يؤدون الوظيفة كجماعة مصالح منظورة، إنّما يبقى هناك معنى قوي للتضامن والتفرد الثقافي. هناك التزامات أدبية قوية بالنسبة إلى الفرانكو موريشيين لدعم أحدهم الآخر على أسس فردية (سالفيردا، 2009)[2].

تتألف الفئة العرقية من خلال التطبيق المتواصل لعلامات الهوية الاستثنائية المتبادلة، وتوظف الشبكة العرقية بالإضافة إلى ذلك قدرا عظيما من التفاعل على امتداد خطوط عرقية. عندما يشعر أعضاء فئة عرقية بأنّ لديهم مصالح مشتركة، ويطورون عدة تنظيمية ليعبروا عن أنفسهم، يكون من المناسب أن يتحدثوا عن اتحاد عرقي. برغم أنّ هانديلمان يصف هذه كجماعة ضغط سياسية تضم فقط أعضاءها، فإن في وسعنا أن نوسع المفهوم ليتضمن فئات عرقية حيث تكون شريحة أصغر أو أكبر من الأعضاء فعالة في مثل هذا التنظيم. يجسد الاتحاد العرقي، إذن، المصالح المشتركة المتوسمة للفئة العرقية على مستوى جمعي تعاوني. قد يشار إلى الموريشيوس الهنود كمثل لفئة عرقية مندمجة في اتحادات عرقية، والتي تفوّه الأهداف الجمعية للجماعة على مستوى المجتمع القومي. قد تكون مثل هذه التنظيمات أحزابا سياسية، ولكن قد تكون كذلك نوادي هنود شبابية (بيتكاس) أو اتحادات دينية.

أعلى درجة للاندماج العرقي هي تلك التي للمجتمع المحلي العرقي. لدى هذا النوع من الجمعية، بالإضافة إلى الشبكات العرقية والتنظيم السياسي المشترك، منطقة ذات حدود فيزيقية دائمة إلى حد ما. الجماعات العرقية المسيطرة سياسيا على دول قومية هي أمثلة بارزة على المجتمعات المحلية العرقية بهذا المعنى من الكلمة. في دولة جزيرة متعددة الأعراق مثل الموريشيوس، لا وجود لمجتمع محلي عرقي يتموقع مناطقيا، برغم أنّ الموريشيين الصينيين أو الصينيين قريبون من بلوغ المستلزمات. إنّهم يرتبطون من خلال شبكات اجتماعية وثيقة تقوم على القرابة، المصاهرة،

والصداقة، وعبأوا موارد اقتصادية وسياسية معتبرة في اتحادات عرقية. يعيش نحو نصف الفئة المكونة 30 ألفا في حيّ محدد بوضوح. المدينة الصينية (تشايناتاون)، في بورت لويس، نقطة هانديلمان الرئيسية، وهي صحيحة جزئيا فقط فيما يتعلق بالموريشيين الصينيين، هي أنّ التنظيم العرقي القائم بصورة مناطقية يضع مطالب إضافية على أعضائه: إنهم مسؤولون بصورة جمعية عن حراسة الحدود عن ضمان السيطرة المستمرة على المنطقة أو الإقليم.

كما يشير الشكل 1.3، فإن الفئوية العرقية سابقة بصورة منطقية للأشكال الأخرى للاندماج

	الفئة	الشبكة	الاتحاد	المجتمع المحلي
توصيفات عرقية قياسية	×	×	×	×
تفاعل على امتداد خطوط عرقية		×	×	×
تنظيم اندماجي موجه لهدف			×	×
قاعدة إقليمية				×
	الكريولي	الفرانكو موريشي	الهندوس	الصيني - الموريشي

الشكل 1.3: درجات الاندماج العرقي (*)

يمكن قراءة نمذجة هانديلمان بعدد من الطرق. يمكن أن ينظر إليها، كما اقترح هو نفسه، كإطار تطوري مفيد لتحليل أصول العرقيات أو ظهور الجماعات المندمجة العرقية من الفئات. يبدو أن هناك تطورا واضحا في الزمن من الفئة خلال الشبكة والاتحاد إلى المجتمع المحلي. يمكن أن ينظر إليها كذلك، كما يقترح مثالي الموريشي كنمذجة للتنظيم العرقي غير التطوري، حيث توجد النماذج المختلفة ضمن المجتمع متعدد الأعراق.

(*) المصدر: هانديلمان، 1977.

أخيرا، قد تفسر النمذجة كمثال لجوانب العمليات ما بين العرقية. وعليه قد يمر الفرد خلال اليوم من ظرف تكون فيه سمته المعزوة الفئوية ذات صلة، إلى ظرف تكون فيه الشبكة العرقية مفعلة، وفيما بعد إلى ظروف تظهر فيها الفئة العرقية للفرد كاتحاد أو مجتمع محلي عرقي. حتى الموريشيوس الكريولي، ممن هم عادة فئة عرقية مشتتة تفتقد القيادة والتنظيم الإدماجي، وجدوا بين فترة وأخرى كاتحاد عرقي. حصل هذا بصورة ملحوظة خلال الحملات الانتخابية مع سياسيين مثلوا بصورة علنية مصالح الكريولي.

إذا ما قرأت نمذجة هانديلمان كمخطط تحولي، يجب أن يوضع في البال أن الفئات العرقية كلها لا تمر بهذه التحولات. في العديد من الحالات، يمكن أن يكون الاستيعاب هو البديل الحقيقي جدا للاندماج العرقي. اختفى عدد كبير من الفئات العرقية من على وجه الأرض بهذه الطريقة.

بالمقارنة بين الهوسا في أبيدان واللو في كامبالا، وضع ديفيد باركن (1974) تمييزا شبيها بنمذجة هانديلمان. كان جدل باركن الرئيسي هو أن من المحتمل للعرقية أن تأخذ خصائص تعاونية اندماجية إذا كانت الجماعة (1) مكتفية ذاتيا من النواحي الاقتصادية، (2) معزولة سكنيا، (3) منفصلة عن القيم المهيمنة للمجتمع الأكبر، و/ أو (4) متخصصة مهنيا (باركن، 1974 : 126 ـ 7). يشبه تمييز باركن بين العرقية «ما بين الأشخاص» و«التجمعية» التمايز الشائع بين الحقل «الخاص» والحقل «العام» للتفاعل. على افتراض أنّ كل شيء آخر متساو، ستكون الجماعة العرقية المتحركة في الحقل العام موحدة على نحو وثيق أكثر مما مما لو كانت حبيسة الحقول الخاصة.

تتعامل مثل هذه النمذجات للاندماج العرقي مع العرقية كنوع من التنظيم الاجتماعي، وهي تعطي أمثلة على وجهة نظر بارث العامة في أنّ المحتوى الاجتماعي للعرقية متغاير. وبالنظر إليه من وجهة نظر الفاعل الفرد، يتألف المتغير الرئيس في النمذجة من مقيدات وفرص، أو حقوق وواجبات، تقدم من قبل الجماعة العرقية. على أي حال، قد تشير النمذجة

كذلك إلى الظروف التي تصبح في ظلّها العرقية جانبا مهما على نحو التعيين للهوية الشخصية. من المؤكد أن الهوية العرقية عادة أكثر أهمية لعضو المجتمع المحلي العرقي مما هي بالنسبة إلى عضو فئة عرقية.

العرقية كمصدر للمنافسة

تعرّف وجهة نظر أبنر كوهين عن العرقية، والتي تتصل بوجهة نظر بارث برغم أنّ أصولها توجد في مدرسة مختلفة للأنثروبولوجيا البريطانية [3]، التنظيم العرقي جوهريا كنوع من التنظيم السياسي. بنظر كوهين، يعتبر التفاعل والتنظيم الاجتماعي جوهريا ظواهر ثنائية: إنّهما يشكلان جوانب للمنفعة وجوانب للمعنى. «الإنسان السياسي إنسان رمزي» (أ. كوهين، 1974ب: تمهيد). يجادل كوهين أنّ العرقية هي الشكل التنظيمي الذي يستغل هذه الثنائية لأهداف معينة، والتي قد يعترف بها أو لا يعترف بها من قبل الوكلاء أنفسهم. للأيديولوجيا العرقية جاذبية فورية لأنّها توفر أجوبة «للمشكلات الدائمة للحياة»: قضايا الأصل، المصير، وفي النهاية، معنى الحياة. على أي حال، يجادل كوهين، يجب على العرقية كذلك أن يكون لها وظيفة عملية من أجل أن تكون قابلة للتطبيق. فقط بالتركيز على هذا الجانب فإن من الممكن أن نشرح لماذا تزدهر بعض الجماعات العرقية فيما يختفي آخرون، ولماذا تفترض التعريفات العرقية أهمية اجتماعية كبيرة. تعطي دراستان ميدانيتان قام بهما كوهين مثلا على هذه المقاربة (أ. كوهين، 1969؛ 1981). كلاهما تصور العرقية كوسيلة للمنافسة على الموارد النادرة، والتي فيما عدا ذلك تخلق ظروفا من خلال أيديولوجيات لثقافة مشتركة، أصول مشتركة، وقرابة مجازية.

تحلل أولى هذه الدراسات تنظيم شبكة تجارة الهاسا في مدينة يوربا في أبيدان، نيجيريا الغربية (أ. كوهين، 1969). نجح مهاجرو الهاسا، بفترة زمنية قصيرة نسبيا، في احتكار تجارة الأغنام بالمدينة. كان ذلك قد أنجز عن طريق التنظيم العرقي. تمّ شراء الأغنام من تجار الهاسا في نيجيريا الشمالية. أسس الهاسا في أبيدان بسرعة صلات تجارية ذات مصداقية مع الشمال من خلال البناء بصورة واعية على التضامن العرقي

معبرا عنه في مصطلح الثقافة المشتركة، وقاموا بتقوية تماسك جماعتهم من خلال الارتباط بنظام التيجانية الإسلامي المتشدد. في تحليلات كوهين، كانت هذه هي الوظيفة الرئيسية للعرقية. ما لم يكن مربحا لأن يكون المرء هاسا في أبيدان وأن يوصل هويته العرقية إلى الهاسان الآخرين وبالتالي تقوية الحدود العرقية، فقد كان يمكن لهوية الهاسا أن تختفي في مدينة يوروبا.

تحلل الدراسة الثانية (أ. كوهين، 1981) الطرق التي يعبر فيها عن المصالح السياسية للكريولي[4] في سيراليون خلال الفترة التي كانت فيها السياسات العرقية غير مشروعة رسميا. كان الكريولي نخبة مهنية، ونخبة سياسية، مهيمنا عليها من قبل التيمن والميند المتفوقين عدديا، مستهدفين تقليل هيمنتهم في مهن ذوي الياقات البيض. يظهر كوهين كيف أنّ الكريولي نجحوا في المحافظة على امتيازاتهم بأن أصبحوا ماسونيين على نطاقٍ واسع وتحولوا إلى الملاذات الماسونية في اتحادات كريولية غير رسمية. على الرغم من أنّ الروابط التي تطورت هكذا يمكن وصفها كشبكات عرقية بدلا من أن تكون اتحادات عرقية، نجحت الجماعة بإعادة إنتاج حدودها وفي المحافظة على «موجوداتها المشتركة» ضمن الجماعة. تمّ تمرير المعلومات حول الأعمال المتوافرة، البعثات العلمية وما إليها إلى داخل الشبكة الماسونية، وتمت بالتالي المحافظة على رأس المال الرمزي للفئة العرقية داخل الحدود. كما في دراسة الهاسا، يجادل كوهين أنّ بطاقة الهوية «كريولي» يمكن أن تكون أقل أهمية بكثير (وقد تكون قد اختفت) إذا لم يكن للكريولية وظيفة واضحة لأعضائها.

مستويات الاندماج العرقي

نظر معظم الأنثروبولوجيين الذين كتبوا حول التنظيم العرقي إلى العرقية في سياق المنافسة من أجل الموارد النادرة. كان التركيز على الأشكال التنظيمية من بقايا اتحادات هانديلمان والمجتمعات المحلية بدلا من الفئات والشبكات. نظر العديدون إلى العرقية ببساطة كوسيلة محتملة للترويج لمصالح معينة، أو لتصعيد القيم المادية. في

كتاب حول السياســات العرقية المعاصرة، يقوم روسينز (1989: 13) أنّ [العديد] من الناس يغيرون هويتهم العرقية فقط إذا كانوا يربحون من القيام بذلك».

هناك ملاحظتان نقديتان شــائعتان لهذا النوع من وجهة النظر. أولا، أنّهــا تولي اهتماما قليلا للجانب الرمزي للعرقية، الهوية العرقية، متعاملة وإياها إما باعتبارها غير ذات صلة أو كما لو أنّها كانت طارئة على المنفعة (انظر الفصل الرابع). ثانيا، من خلال التركيز على المنافسة والعلاقات ما بين الشــخصية، غالبا ما يفشل الفرد في أن يحسب لاختلافات القوة في المجتمع موضوع البحث، حتى عندما يكون هذا مهما كميدان للمنافسة.

فيما عدا ذلك فإنّ التركيــز على علاقات القوة قد يحوّل انتباهنا من القضايا المهمة الأخرى. في حزام النحاس، على سبيل المثال، هناك بالكاد أي تقسيم للعمل يقوم على أساس عرقي (آخذين في الاعتبار أننّا نستثني البيــض القليلين فــي المنطقة، وهو ما فعله الباحثــون). يمكن أن توصف العلاقات بين الجماعات الأفريقية في هذا المجال على أنّها متساوقة؛ لقد أخذوا دورا في ذات النســق الاجتماعي بذات الطريقة على وجه العموم. عندما يكون هناك تقسيم عرقي للعمل، فإنّ نمطا مختلفا للعرقية ينتج عن ذلك. في الأغلب، تتخــذ العرقية عندئذ خاصية مراتبية بقوة أكبر، حيث ترتــب الجماعات وفقا لوســائل وصولها المتباينة إلى المــوارد، وهنا يكون الترابط عاليا بين الطبقة والعرقية.

في دراسة للتنافس العرقي على المصادر في غايانا، يحاول ليو ديسبرس (1975أ) أن يوحد تحليلات علاقات القوة المجتمعية مع تحليلات العرقية علــى مســتوى العلاقات ما بين الأشــخاص من خــلال التمييز بين ثلاثة مستويات مجتمعية حيث تتضح العرقية.

المجتمع الغاياني مجتمع متعدد الأعراق. معظم السكان منقسمون بين الأفارقة (ســليلي العبيد) والهنود الشرقيين (ســليلي العمال المستخدمين بعقود عمل). على «مستوى النسق الاجتماعي العام»، أي المجتمع الغاياني ككل، فــإنّ الاقتصاد مهيمن عليه مــن قبل المصالح الأجنبية. هناك كذلك تقسيم عمل عرقي. يميل الهنود إلى أن يكونوا ريفيين ويعملون في الزراعة

والأعمال الصغيرة، بينما أكثر الأفريقيين متمدنون ولا يعملون في الزراعة. الهنــود عددهم أكبر ومعدل ولاداتهم أعلى من الأفريقيين، ولكنّ الحكومة مســيطر عليها مــن قبل الأفارقة. بما أنّ العرقيــة تعمل كمبدأ منظم في التفاعــل، أدت المنافســة من أجل الحصول على المــوارد المتوافرة «الى أن تنظــم الوحدات المتعــارف عليها فئويا [فئات عرقية] للســكان الغايانيين في ترتيب للمكانة والقوة غير المتســاوية» (ديســبرس، 1975أ: 99). هنا منظور واضح على الصعيد الكلي، تخطيط الشروط، أو البارامتر البنائي، للعلاقات ما بين العرقية على مستوى العلاقات ما بين الأشخاص.

على المســتوى الثاني، بمعنــى «العلاقات العرقيــة المنظمة للجماعة» («اتحادات» هانديلمان أو «تجمعات» باركن)، يشــير ديســبرس إلى عدد كبير من التنظيمات التي تمثل بكثير أو قليل بصورة علنية مصالح جماعة عرقية معينة. من ناحية، يصف كيف أنّ القادة العرقيين يستحثون المصالح السياســية للجماعة ضمن التنظيمات التي تكرس نفسها على نحو مزعوم إلــى الدين أو «الثقافة»؛ من الناحية الأخرى، فإنّه يصف النضال من أجل السيطرة على الاتحادات والهيئات الحكومية كمنافسة فيما بين العرقيات. على هذا المســتوى، تظهر الفئات العرقية نفسها كفاعلين متحدين. يعرف الهنــود والأفارقة معا أنفســهم بقادتهم. الأحزاب السياســية مؤسســة عرقيــا بقوة في غايانا، كما في بضعــة مجتمعات متعددة الأعراق أخرى. الاختلافــات العرقية، بكلمات أخرى، تبدو أكثر أهمية من الأنواع الأخرى للاختلافات السياسية.

يستهدف المستوى الثالث الذي وضع من قبل ديسبرس «المواجهات على المســتوى ما بين الشخصي». على هذا المستوى، يجد الكثير من الغموض، النســبية، والتفاوض الذي وصف في الفصــل الثاني. إنه يجد العديد من الشــواهد للثنائيات، ويلاحظ أن العديد مــن التجمعات الاجتماعية غير الرســمية هي أحادية ـ العرقية. ولكنّه يشــدد كذلك علــى أن الغايانيين مرنون فــي الانتقال ظرفيا بين الهويات. في الظــروف ما بين العرقيات، فإنّ الشــكل النموذجــي للتكاملية (ابتكار علاقات الـ نحن ـ أنتم) تشــدد على المساواة. تشدد أيديولوجيا بناء الدولة لغايانا المستقلة على عدم صلة

العرقية بالعلاقة مع المواطنة. يلاحظ ديسبرس كذلك أنّه في العلاقة مع الأجانب، يميل الناس إلى أن يأخذوا هوية غاياني (على الضد من الترنيدادي، الجامايكي، أو أي شيء آخر) بدلا من الأفارقة أو الهنود. بما أنّ الهويات العرقية محددة ظرفيا، فإنّها لازمة فقط في ظلّ ظروف معينة. في مجتمع مثل غايانا، حيث لا يشجع الاندماج العرقي من قبل الدولة، وعندما يكون هناك توتر اجتماعي كبير بين الجماعات (كان هناك عدد لا حصر له من «أعمال الشغب العنصرية» منذ الخمسينيات)، فإنه من المفهوم أن العرقية ينبغي أن يقلل الاتصال بها في المواجهات ما بين الجماعات العرقية.

النقطة النظرية الرئيسية في تحليلات ديسبرس هي أنه من أجل فهم العرقية على مستوى العلاقات فيما بين الأشخاص فإنّ من الضروري أن نعرف شيئا ما حول الظروف المجتمعية التي يواجهها البناء ما بين الجماعات العرقية. برغم أنّ وجهة النظر هذه تضم تشديد بارث على الجماعة العرقية كوعاء تنظيمي يقوم على العزو الذاتي للنفس، فإنّها تقدم وحدة إضافية في حساب الجماعة العرقية، تحديدا الإطار المؤسساتي للمجتمع. قبل أن نأخذ بالاعتبار العلاقة بين الطبقة الاجتماعية والعرقية، سأقدم وجهة نظر عن المجتمعات متعددة الأعراق ممن يكون تركيزها تقريبا بصورة تامة على الترتيبات المؤسسية للمجتمع.

نظرية المجتمعات التعددية

قد تكون نظرية المجتمعات التعددية منسجمة مع النموذج البارثي للتباين العرقي وإدامة الحدود، ولكنّها لا تركز على الفرد الفاعل أو على المزايا التنافسية للتنظيم العرقي. بدلا من ذلك، فإنّها تتعامل مع توحيد المجتمعات وهي مرتبطة تاريخيا بالتقليد القادم من دوركايم ورادكليف براون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: بمعنى الوظيفية ـ البنائية.

تقترن النظرية التعددية عادة بالجغرافي جي. أس. فرنيفال، الذي كتب بكثافة عن المستعمرات الهولندية والبريطانية لجنوب شرق آسيا (فرنيفال، 1948). اعتبر هذه المجتمعات «التعددية» كونها تتكون من

الجماعات التـــي كانت تتمايز اجتماعيا وثقافيـــا، والتي كانت موحدة من خـــلال التعايش الاقتصادي (الاعتماد المتبادل ما بين الجماعات) والهيمنة السياسية لجماعة واحدة (الســـادة الاستعماريون)، ولكنّها فيما عدا ذلك كانت منعزلة اجتماعا، كما كانت مميزة فيما يتعلق باللغة والدين والعادات. لم تكن هناك قيم مشتركة في هذه المجتمعات، جادل فرنيفال، ولهذا كانت الجماعـــات مرتبطة بعضها مع البعض في نظام سياســـي من خلال القوة القســـرية للدولة، الشـــرطة والجيش. مثل هذه المجتمعـــات كانت، بنظره، منقسمة على نحوٍ عميق.

أم. جي. ســـمث هو شـــارح معاصر متقدم للنظرية التعددية. يتناول عملـــه الرئيـــس مع الأنديز الغربية قبل وبعد الاســـتقلال مباشـــرة (أم. جـــي. ســـمث، 1965، 1984). عـــرف ســـمث وحدة تحليله للدراســـة باعتبارهـــا «مجتمعا تعدديا كوحدة لأجزاء مشـــتتة تديـــن بوجودها إلى عوامل خارجية، وتفتقر للإرادة الاجتماعية المشـــتركة» (1965: تمهيد). فـــي مجتمع تعددي نموذجي، فإنّ الجماعات المؤلفة ســـتتوحد على نحوٍ متباين: ســـيكون هناك منظومة واســـعة لميادين متمايزة عرقيا للفعالية، لذلك فإنّ الاتصال المكثف والتأثير المتبادل رديء على مستوى منخفض. بنظر سمث، فإنّ المجتمعات التعددية غير مستقرة على نحوٍ رديء بسبب أنّها تفتقد «الإرادة الاجتماعية المشتركة».

رغم أنّ سمث انتقد بشـــدة لاعتباره الجماعات العرقية ثابتة، وكذلك الحال لتجسيده الثقافة (رؤية الثقافة كما لو كانت ثابتة وتتكون من أنساق مغلقة)، فإنّ مفهومات مشـــابهة لمفهومات سمث تبقى حاضرة ضمنيا في العديد من الدراسات الأخيرة عن العرقية. إذا ما كان تركيز التحقيق على الحدود العرقية التي حافظت على جعل الجماعات العرقية متمايزة، من ثمّ فإنّ الواحد يقاد إلى اعتبار النسق الكلي كـ «وحدة الأجزاء المبعثرة»، حتى إذا مـــا ركزت التحليلات على الاتصال بـــين أعضاء فئات عرقية مختلفة. كـــم عدد الاتصالات عبر الحـــدود العرقية التي يمكـــن أن تكون ضرورية بالنسبة إلى مجتمع حتى يتوقف عن أن يكون مجتمعا تعدديا سريع الزوال يتألف من جماعات متمايزة من دون قيم مشـــتركة؟ على العكس من ذلك،

قـــد يقول أحدهم إن كل مجتمـــع هو وحدة للأجزاء المبعثرة بقدر ما يتعلق الأمر بجماعات المصالح المتنافســة (جينكنز، 1986؛ انظر كذلك غريلو، 1998: الفصل الأول).

نظريـــة التعددية الاجتماعيـــة والثقافية هي مثل واضـــح لما يمكن أن يســـمى مقاربة موضوعية في دراســـات العرقية. طبقا لسمث، فإنّ سببا رئيسيا للتباين العرقي هو الاختلافات الموضوعية للثقافة. بينما يرى بارث التباينات الثقافيـــة كنتيجة بعيدة المدى للتباينـــات العرقية ويعتبر كوهين الجانـــب الثقافـــي للعرقية كخاضـــع لوظيفيتها الاجتماعية، يرى ســـمث الثقافة كمتغير مستقل بدرجة كبيرة. وفقا لوجهة النظر هذه، فإنّ العرقية والهوية العرقيـــة لا يمكن أن تختارا، موضعيا أو فيما عدا ذلك، من حيث إنّ هنـــاك صلة جوهرية بين العرقية واللغة، العادات والتنظيم الاجتماعي. بمـــا أنّ الانقطاع الثقافي حقيقـــة ملحوظة على نحوٍ جاهـــز، فإنّ وجهة النظر هذه قد تمثل تحديا لدراســـات العرقية، والتي كانت ولا تزال مهتمة بدرجة كبيرة بالجوانب التنظيمية الاجتماعية والسياسية للعرقية بينما لا تأخذ في الاعتبار البعد الثقافي (انظر بانتلي - 1987، إيركسن ـ 1999أ و2000، هالاند - 1992). فيما يأتي أدناه، وفي فصول لاحقة، ســـنتابع بعض الأسئلة الصعبة فيما يتعلق بالعلاقة بين العرقية والثقافة أكثر.

العرقية والمراتبية

يميـــز بعض الكتاب بين الأنســـاق المتعـــددة عرقيا «المرتبـــة مراتبيا» و«غير المرتبة مراتبيا» (على ســـبيل المثـــال، هوروونـــز - 1985، انظـــر كذلـــك تامباي - 1989). يقترح هذا التمايـــز أنّه في بعض المجتمعات، تتنافـــس الجماعات العرقية من أجل الحصـــول على الموارد النادرة على أسس متســـاوية، فيما المجتمعات الأخرى تقوم على أسس غير متساوية منهجيـــا للوصول إلى الموارد. من وجهـــة النظر الأنثروبولوجية، فإنّ مثل هذا التمايز مؤســـف لأنّـــه يصنف مجتمعات بكاملها على أســـاس مبدأ رئيســـي بعيد عن أن يكون غير غامـــض. وعليه، قد يكون حلا أفضل أن نفتـــرض أنّ العرقيـــة قد تظهـــر، فـــي أوضـــاع مختلفة في مجتمعات،

كأنّها جوانب أفقية أو عمودية للتصنيف الاجتماعي. إذا اعتبرنا العرقية بجانبها الأفقي، قد يكون ذا صلة أن نركز على المنافسة من أجل الحصول على الموارد النادرة و/ أو عمليات الثنائية وإدامة الحدود. إذا، من ناحية أخـــرى، ركزنا على الجانب العمودي للعرقية، فســيكون أكثر صلة إذا ما ركزنا على قوة العلاقـــات. كلا الجانبين، العمودي والأفقي، يتباينان في الأهمية: موضعيا وتاريخيا وبين المجتمعات.

قـــد تبرر الأيديولوجيات العرقية المراتبيـــات الاجتماعية. لذلك، فإنّ من الضروري أن نوضح العلاقة بين العرقية والمعايير الأخرى للمراتبية.

لا وجود لعلاقة بسيطة مباشرة بين العضوية العرقية والمرتبة في المجتمع. الســبب هو أنّ هناك دائما معايير إضافية للمرتبة. الجندر، عضوية الطبقة، العمـــر ومعايير أخرى - والتي تتباين من مجتمع إلى مجتمع - كلها تســـهم في تحديد مرتبة الشخص. لنوضح هذا التعقيد، قد نسأل من الذي يملك أعلى مرتبة في المجتمع البريطاني: جرّاحة نســـائية سوداء أم رجل بستاني أبيض؟ قد يكون من غير الممكن التوصل إلى جواب بسيط واضح لهذا السؤال.

في العديد من المجتمعات متعددة العرقية، هناك رغم ذلك ترابط قوي بين الهوية العرقية وعضوية الطبقة. في المجتمعات الزراعية الاستعمارية (في الكاريبي، أميركا الجنوبية وأماكن أخرى)، يترابط تقسيم العمل بقوة مع صيـــرورة التعرف العرقي؛ في المجتمعـــات الصناعية الأوروبية، يحتل المهاجرون غير الأوروبيين الأعمال الأدنى مرتبة. يجب التشديد فيما عدا ذلـــك أنّه، على الرغم من أنّ العرقية والطبقة تترابطان، فإنّهما تشـــيران إلـــى فئويات مختلفة. حتى في المجتمعـــات المرتبة عرقيا بقوة، مثل جنوب أفريقيـــا وناميبيا خلال فترة الفصل العنصري، هناك تنوعات عظيمة في عضوية الطبقة ضمن الفئات العرقية - هناك الرأســـماليون السود كما أنّ هناك العمال البيض الحرفيين.

صورة «الدوكســـك» النمطية («دوكســـا» لبورديـــه، 1977، مصطلح للجوانـــب الثقافية المؤكدة، المأخوذة كمســـلمات) قوي جدا في العديد من المجتمعات متعددة العرقيات ويمكن أن يؤدي وظيفته بطريقة التنبؤ الذاتي: تصبح الصورة النمطية السلبية التي تمّ ابتكارها من قبل الجماعة المهيمنة

جزءا من وجهة نظر الجماعة لنفسها. تغذي مثل هذه الصورة النمطية بدورها عادة الاختلافات في المواقف المقابلة للجماعات العرقية في الاقتصاد والنسق السياسي. يلاحظ إذن بيتر وورسلي (1984: 236) أنّ «الشعوب برمتها ... ينظر إليها كما لو أنّها مناسبة بصورة طبيعية بالنسبة إلى الأدوار المميزة في تقسيم العمل، وغالبا ما تضم هذه الاختلافات «الطبيعية» الخصائص الثقافية كما تضم الخصائص الفيزيقية».

ينتقد وورسلي أكثر أولئك المنظرين ممن يفترضون أنّ هناك «علاقة غير متغايرة» بين المعيارين بالنسبة إلى التباين الاجتماعي؛ بمعنى، أنّ الجماعات العرقية تميل إلى أن تتطابق مع الطبقات في المجتمعات الطبقية متعددة العرقيات. بالأحرى، يستكمل وورسلي، أنّ التقسيمات الطبقية قد تكون ذات صلة بالتقسيمات العرقية بثلاث طرق رئيسية:

> إنّها قد يتخطى بعضها البعض، معززا أحدها الآخر بطريقة تطابقية أو مماثلة (كما عندما يكون كل العاملين في مصنع معين، صناعة، مدينة أو أقليم من ذات الخلفية العرقية). إذا كان المستخدم من خلفية عرقية مختلفة، فإنّ هذا التضامن يعاد تعزيزه أكثر. قد تمضي العرقية، رغم ذلك، عبر الطبقة، عموديا، عندما يوجد أعضاء الجماعة العرقية نفسها على كل المستويات كعاملين، موظفين صغار أو مديرين، وقد يكون أصحاب العمل من الجماعة العرقية نفسها. ثالثا، قد تعزل الطبقات بطريقة الشرائح من خلال العرقية حيث يؤخذ العمال المهرة من جماعة عرقية واحدة، والعمال غير المهرة من جماعة أخرى، وهكذا: شريحة واحدة قد تكون من ذات الانتماء العرقي للإدارة، وأخرى قد لا تكون. (وورسلي، 1984: 240)

في المجتمع الموريشي، يمكن التعرف على كل الأنواع الثلاثة للعلاقة بين العرقية والطبقة. يمكن أن يوجد ذات التنوع المعزز بالتبادل والموقع في بعض القرى الساحلية، حيث تعمل أكثرية السكان الكريوليين في الصيد، وفي بعض القرى الزراعية حيث أكثرية السكان هنود يعملون في ملكيات صغيرة، عمال أو فلاحين مستأجرين.

النوع الثاني لوورسلي، حيث تمضي العرقية عبر الطبقة، يمكن أن يلاحظ في البلدات الموريشيوسية وفي صناعة النسيج، البيروقراطية، والسياحة. قد يوجد أعضاء معظم الجماعات العرقية في معظم المستويات الطبقية، على الرغم من أنّهم لا يمثلون بصورة متساوية في كل مستوى.

التنوع الثالث، ربما الأكثر خصوصية للمجتمع الموريشي الاستعماري (قبل 1968)، يمكن أن يتم التعرف عليه في العديد من القرى ذات الصلة بعقارات السكر الكبيرة. العقارات نفسها مملوكة من قبل الفرانكو موريشيين. يميل كريوليو هذه القرى إلى أن يعملوا في المصنع كعمال مهرة، بينما يميل الهنود والمسلمون إلى أن يكونوا عمال حقول. في هذه القرى هناك في الغالب محل واحد منفرد لبيع الخضراوات يدار من قبل عائلة موريشية صينية. في بعضها هناك تقريبا علاقة مباشرة بين العضوية العرقية والمهنة.

تميل التصنيفات الشعبية إلى ربط التصنيف العرقي مع الفئات المهنية وكذلك «السمات الثقافية». في دراسة للعلاقة بين العرقية والطبقة في مرتفعات بيرو، يقول بيير فان دين بيرغ:

تتداخل العرقية والطبقة ولكنّهما ظاهرتان متمايزتان تحليليا. حقيقة أنّ الطبقات الاجتماعية المختلفة هي التي تظهر في الأعم الأغلب الاختلافات الثقافية الفرعية، وبالعكس، فإنّ الجماعات العرقية التي تعيش في ظلّ حكومة مشتركة تنظم في الغالب في مراتبية القوة، الثروة، والمكانة لا يجعل الطبقة قابلة لأن تقلل إلى عرقية، أو عرقية إلى طبقة. (1975: 73؛ انظر كذلك ويد، 1997).

يمكن أن توصف المراتبيات الاجتماعية الرئيسة في بيرو كبضعة أنساق للهيمنة تتخطى بعضها البعض جزئيا. بتعابير جغرافية، فإنّ الجانب الريفي يهيمن عليه من قبل البلدة، البلدة يهيمن عليها بمركز الإقليم، مركز الإقليم يهيمن عليه من خلال مدينة العاصمة والعاصمة من خلال المراكز الحضرية الدولية. يؤلف النسق الطبقي، المراتبية الإدارية أو السياسية والمراتبيات اللغوية بالمثل كعلاقات للقوة. أخيرا، في المراتبية العرقية، يهيمن الـ «ميستيزوس» (وهم خليط من الهنود ـ الأوربيين من حيث

النسل) على «التشــولوس» (وهم خليط من الميستيزوس ـ الهنود من حيث النســل)، ممن يهيمنون بدورهم على الهنود. (هناك القليل من البيروفيين سليلي الأوربيين). هناك ترابط عال بين العضوية العرقية، منطقة السكن، التعليم والقدرات اللغوية، وعضوية الطبقة. في جانب من المسلســل هناك النخبة الكوزموبوليتية، والعضو النموذجي للجماعة هو ميستيزوسي ممن هو ثلاثي اللغة في الإسبانية والإنجليزية والفرنسية، متعلم تعليما جامعيا، يعيش في ليما وهو عضو من عائلة ثرية لديها مصالح عمل. على الجانب الآخــر نجد الفلاحين المعدمين، ممن هم هنود، أحاديو اللغة بدرجة كبيرة في واحدة من اللغات ذات المكانة الدنيا (كوتشيوا أو آيمارا)، غير متعلمين ومعدمين من حيث الملكية.

العلاقات المتداخلة بين المعايير

علــى الرغم من هــذا الترابط العالي بين عضويــة الطبقة والعضوية العرقية، يشــدد فان دين بيرغ على أنّ مبــدأي التباين يؤديان وظيفتيهما بطريقتــين مختلفتين وينبغــي تمييزهما إحداهما عن الأخــرى تحليليا. إنّه يحدد نوعين نموذجيين للوضع المؤشــر بعلاقــات مختلفة بين الطبقة والعرقية. الأول هو التنوع الأفريقي الاستعماري، حيث، باستخدام مفردات وورســلي، «تعزل» الطبقات الاجتماعية من خلال العرقية. حركة الأفراد عبــر الحدود العرقية، والتي هي مترابطة بدرجةٍ عالية بالطبقة وغالبا ما يرمز إليهــا كـ «عنصر»، صعب بدرجةٍ متطرفة، رغم أنّ اســتيعابا ثقافيا معتبرا قد يأخذ مكانه.

فــي النــوع الآخر للوضع، والــذي تكون فيه بيرو مثــالا مميزا، فإنّ «الجماعــات العرقيــة مراتبية بوضــوح، ولكنّ الجماعــة المهيمنة ثقافيا منفتحة نســبيا علــى أعضاء من الجماعات العرقيــة الأخرى» (فان دين بيــرغ، 1975: 78). الحركــة عبر الحدود العرقية ممكنــة، إذا ما نجح النــاس موضوع الســؤال فــي اكتســاب الخصائص الثقافيــة وعضوية الجماعة المقترنة مع الفئة العرقية الأعلى مرتبة. (الحراك الســفلي على امتــداد هذه الخطوط ممكن كذلك) العديد من الأفراد غامضون عرقيا؛

بالحقيقة، ينظر إلى أكبر الفئات العرقية في مرتفعات بيرو، فئة التشولو، على أنّها فئة متوسطة ضبابية بين «قطبي» الميستيز والهنود. تشخيص التشولو كتشولو ظرفي إلى درجة كبيرة من حيث إنّ الميستيزوس يميلون إلى أن يصفوا دونيتهم الاجتماعية كتشولوس. سينظر إلى سكان بلدة جبلية كتشولو من ليما، ولكنّهم يعتبرون كما لو كانوا ميستيزوس من وجهة نظر الجانب الريفي، بفضل طريقتهم الحضرية في الحياة، لباسهم، وما إلى ذلك. على الرغم من هذا النقل الاجتماعي للخصائص الطبقية إلى تصنيفات عرقية والترابط العالي بين معياري التباين، فإنّه مضلل أن ندعي أنّ هناك علاقة مباشرة بين الطبقة والعرقية. على الرغم من أنّ عضوية الطبقة تتحدد جزئيا بتمكن الشخص من لغات واكتسابه لعلامات ثقافية معينة، فإنّ الطبقة تتحدد كذلك ببضعة عوامل غير عرقية. على العكس من ذلك، هناك العديد من الجوانب للهوية العرقية وإدامة الحدود لا ترتبط بالطبقة.

فيما عدا ذلك يظهر المثال من بيرو أنّ هناك تأثيرا معديا للطبقة على العرقية والعكس. في كتابته حول «العنصرية الطبقية»، يجادل إيتيان باليبار (1991) في أنّ التمييز العرقي في فرنسا يستمد من افتراض واسع الانتشار ينطوي على أنّ الطبقات «طبيعية»، وأنّ فكرة العناصر المتفوقة والمتدنية حلّت محل ثنائية الأرستقراطية ـ العامية في المجتمع الفرنسي (انظر كذلك فيفيوركا، 1991). يصبح الموريشيوسي الكريولي عضوا من الطبقة الوسطى وبالتالي يكتسب الخصائص العرقية الملونة، قد يغير العضوية العرقية ويصبح عمليا ملونا. زد على ذلك، كما لاحظ أم. جي. سمث (1995) بالنسبة إلى غرب الأنديز، الناس في هذا النوع من المجتمعات غالبا ما يعتقدون أنّهم يصنفون الآخرين بفضيلة لون البشرة، فيما يتصل التصنيف الواقعي بالطبقة أو معايير أخرى للمكانة الاجتماعية ـ الاقتصادية.

يصنف العديد من الموريشيين ذوي البشرة الفاتحة ككريوليين صغار، من حيث إنّهم يعيشون بطريقة الكريوليين المعتادة ـ إنّهم عمال حرفيون وصيادو أسماك، فقراء ولديهم العديد من الأطفال. بالمثل، يعتبر العديد

من الموريشيين ذوي البشرة الداكنة ملونين بحكم تعليمهم، يستخدمون اللغة الفرنسية في البيت ويقيمون في مناطق الضواحي للطبقة الوسطى. اللون الواقعي ليس بغير المهم في التصنيف الاجتماعي (يميل الذكور الكريوليون الناجحون إلى الزواج من نســاء ذوات بشرة أفتح مما هم عليه)، ولكن في التصنيف العملي فإنّه يؤدي وظيفته مع معايير أخرى.

على نطاقٍ واســع ينظر إلى أنّه كما لــو كان «غير طبيعي» أن يكون الفرانكوموريشــي فقيــرا أو أن يكون الكريولي غنيا. فــي حالة الفقير الفرانكو موريشــي في بلدة موريشــية، يجادل بعــض معارفه بأنّه كان «حقيقة»، «ميولاتو» - يدعون أن هناك «زنوجا» في سلالته. مع ذلك، على الرغــم من أنّ العلاقة بين الطبقة والعرقيــة مؤكدة أحيانا وعلى الرغم مــن أنّ التصنيف العرقي أحيانا مطابق لعضوية الطبقة، فعلينا أن نضع في البال أنّ العلاقة تتفــاوت بين المجتمعات، وكذلك ضمن المجتمعات. رغــم أنّ «الكريولــي» تدل على الطبقة العاملة في الموريشــيوس، هناك أناس ممن يعترف بكونهم، ويعتبرون أنفسهم كريوليين، ممن ينتمون إلى الطبقة الوسطى.

الذرائعية ونقادها

يعكس انعــدام الاتفاق بــين الأنثروبولوجيين ممن يدرســون العرقية أحيانــا اختلافات نظرية جوهرية. في هذه المرحلة ســنحدد فقط بعض هذه الاختلافات، وسأعود اليها فيما بعد.

أولا: من الشائع أن نميز بين وجهات النظر «البدائية» و«الذرائعية» عن العرقيــة. يصف بارث الفئات العرقية كـ «كأوعية تنظيمية يمكن أن تعطي مقادير وأشــكالا متباينة للمحتوى في أنســاق اجتماعية ثقافية مختلفة» (1969أ: 14). ضمنيــا، يبدو أنّه يقول إنّــه على الرغم من الاتصال عبر الحــدود والتغير في المحتوى الثقافي للجماعات، فإنّ الفئات العرقية على ما هي عليه ثوابت يمكن أن تســتدعى عندما تبرز الحاجة، كما في وضع المنافسة. يعرف بارث بشكل واضح المعزوات العرقية كمعزوات فئوية تصنف «شــخصا ما في سياق هويته الأساســية، الأكثر عمومية، التي يفترض أن

تحـــدد من خلال أصله وخلفيتـــه» (1969أ: 13). جادل أبنر كوهين ضد وجهة النظر هذه، والتي يراها كموقف «بدائي» من حيث إنّها تعرف الهوية العرقية كمكانة لازمة، كجانب غير قابل للتبديل للشخص الاجتماعي. على الرغم مـــن أن بارث جادل ضد الحتمية الثقافية في الدراســـات العرقية وشدد على الحاجة إلى التحقيق في سنّ القوانين الاجتماعية للعرقية من خلال صيرورات الحدود المرنـــة والقابلة للتفاوض، يتهمه كوهين بالترويج لوجهـــة نظر جامـــدة عن العرقية (أي. كوهين أ: تمهيـــد). من وجهة نظر كوهـــين، تتطور الهويات العرقية بالاســـتجابة إلى المســـتلزمات التنظيمية الوظيفية. إنّه يعرف العرقية ببســـاطة كشكلٍ معين للتنظيم السياسي غير الرســـمي حيث تســـتحضر الحدود الثقافية بحيث إنّ مـــوارد الجماعة أو «رأس المال الرمزي» يمكن أن يؤمّن. بهذه الطريقة، يمضي كوهين إلى أبعد مما فعل بارث في قطع الصلة الرابطة بين العرقية والثقافة. في الحقيقة، كما ذكـــر أعلاه، فإنّه يعتبر مضاربي ســـوق البورصة فـــي لندن كجماعة عرقية (أي. كوهين، 1974أ، 1974ب).

توسّع وتضيّق إعادة توجيه كوهين مجال الدراسات العرقية. على الضد من بارث، الذي يبقى مهتما بالتنوع الثقافي، يحدّ كوهين الميدان بالصيرورات السياســـية ذات الصلة بالجماعات المتحدة غير الرسمية. من أجل الحصول على دعم أتباعهم المحتملين، يستخدم قادة هذه الجماعات الرموز «البدائية» في استراتيجياتهم السياسية. كما يسلم كوهين نفسه، فإنّ مصطلح «العرقية» قد يكون غير ملائم هنا. موقف كوهين، المعارض للبدائية التي ينســـبها إلى بـــارث، يمكن أن يوصف كوجهـــة نظر ذرائعية، حيث يكمن المؤشـــر الوحيد للعرقية والتنظيم العرقي في وظيفيتها السياســـية. مـــن وجهة النظـــر هـــذه، لا تحتـــاج العرقية إلى تفســـير تاريخي أو ثقافي: إنّهـــا تبرز بصورة كلية من خلال الظروف الاجتماعية المعاصرة (انظر الفصل الخامس).

قد يسأل ناقد لموقف كوهين: لماذا تكون رموز معينة مؤثرة وتشكيلات عرقيـــة معينة ممكنة، فيما لا يكـــون غيرها كذلك؟ إذا ما تمّ صنع هويات عرقية كلية من خلال الصيرورات السياسية، من ثمّ ينبغي أن يكون ممكنا أن تصنع أي هوية على الإطلاق. من ثمّ فإنّ من الممكن، على سبيل المثال،

أن نقنع أعضاء فئة الماساوي العرقية في كينيا بأنّهم حقيقة كيكيوس. بما أنّ عملا فذا كهذا ليس ممكنا بالتأكيد، يجب أن يكون للعرقية عنصر غير ذرائعي، غير سياسـي. مع ذلك، لنكن عادلين، فإنّ فكرة كوهين الرئيسية هي أنّ تشكيل ووظيفية الجماعات المندمجة العرقية هو المهم سوسيولوجيا وهو ما ينبغي أن يزودنا بالتركيز لأغراض البحث العلمي. في هذا الاعتبار، فإنّـه يقف على أرضية آمنـة في الجدل بأن مثل هـذه الجماعات، أبعد مـن أن تكون «بدائيـة»، إنّما هي نتائج صيرورات التغييـر ـ غالبا التمدن والهجرة. ما لم يناقشـه هـو طبيعة المادة الخام التي تتغـذى عليها هذه الجماعات. لذلك، يبدو أن الهوية المشتركة للأفراد الذين يشكلون بالنهاية جماعة عرقية مأخوذة كمسلمات في نموذج كوهين النظري.

مـا إذا كان بـارث بدائيـا أو لم يكن هـي نقطة قابلة للنقـاش ـ إنّه عـادة يوصف كذرائعي. يمكن أن يكون التمييـز بين وجهة النظر البدائية والذرائعية للعرقية مفيدا بصورة رئيسـية بسـبب لأنه يسلط الضوء على الثنائية الحاسـمة فـي العرقية (انظر غيرتس، 1973 [1963]؛ شـيلز، 1980 لمواقف يمكن أن توصف بمصداقية على أنّها بدائية). لا بدّ أن يكون لـ «الأوعية التنظيمية» المشـار إليها من قبل بارث نوع من الغرض من أجل أن تعمل، ولا بدّ أن يكون لها في الوقت نفسـه نوع من الجاذبية بالنسـبة للجماعـة المسـتهدفة مما يعطي مبـررا لتحالف الجماعة. سـيقت هذه النقطة إلى الفهم بأناقة من قبل كوهين في عمله «الرجل ذو البعدين» (أي. كوهـين، 1974ب)، حيث يقوم الجدل الرئيسـي على فكرة أنّه يجب على التنظيم العرقي أن يخدم أهدافا سياسـية وأن يلبي حاجات سـيكولوجية للانتماء والمعنى في الوقت نفسه.

يمكـن أن توصف النقطة الثانية موضوع الجـدل على أنّها العلاقة بين وجهتـي النظر «الذاتية» و«الموضوعية» على العرقية. تعتبر وجهة نظر بارث، حيث تعرف العرقية كمعزوات فئوية مأخوذة من قبل الوكلاء أنفسـهم، تعتبر عادة موقفا ذاتيا. تقول وجهة النظر المعارضة إنّ التمايزات العرقية، التنظيم العرقـي، أو حتـى المراتبية العرقيـة قد توجد تماما دون اكتسـاب أو حتى علم الوكلاء أنفسـهم. تقارب وجهات النظـر الموضوعية النموذجية العرقية

إمـــا كخواص ملحوظة للتنظيم الاجتماعي، رافضة العزو الذاتي كمعيار مهم للعرقية (أي. مقاربة كوهين)، أو تشـــدد على الصيرورات التاريخية واســـعة المدى واختلافـــات القوة الموروثة في البناء الاجتماعـــي كمحددات للعرقية، بدلا من الفعل الاســـتراتيجي (انظر الفصل الخامس). بالنســـبة إلى بعض الأنثروبولوجيـــين، قد يمثل التركيز على العزو الذاتي، التصنيف الاجتماعي، والفعل الاســـتراتيجي إما تدخلا غير مرغوب فيه للسيكولوجيا على الميدان السوسيولوجي، أو إهمالا للصيرورات التاريخية واسعة المدى والتي قد تكون ذرائعية بتحديد العلاقات العرقية على المستوى ما بين الأشخاص.

يتعلق جدل ذو صلة بمفهوم «الانتقاء الموضعي»، والذي يبدو أنه يفترض مســـبقا أنّ الـــوكلاء أحرار بأن يختـــاروا أفعالهم ودرجـــة اتصالهم بالهوية العرقية. هل يمكن للعرقية أن تكون في الوقت نفســـه مكانة لازمة وخاضعة للخيـــار والانتقاء الموضعـــي والخيار، أو هل أنّ وجهتي النظر إســـتثنائيتان علـــى نحو متبادل؟ في مقالة مراجعة رئيســـية، يلاحـــظ جوناثان أوكامورا (1981) أنّ الأنثروبولوجيين الذين كتبوا حول العرقية الموضعية يميلون إلى التأكيد إما على الجانب الإدراكي (الخيار والاستراتيجية) أو الجانب البنائي (المقيدات المفروضة على الفاعلين) للأوضاع فيما بين العرقيات.

يســـتلزم الاختلاف في التشـــديد، كما في الاختلاف بـــين وجهات النظر الذاتية والموضوعيـــة للعرقية، ثنائية جوهرية في فـــروع المعرفة الاجتماعية؛ التمييـــز، كما يضعه بأحكام هولي وستتشـــلك (1983: 1)، هو بين «مقاربات تدرس كيف تعمل المجتمعات، الأنساق الاجتماعية، أو البنى، ومقاربات تدرس لماذا يقوم الناس بما يقومون به». يوصف هذا الاختلاف في وجهة النظر أحيانا بأنّه تمييز بين وجهتي النظر الفيبرية والدوركايمية للحياة الاجتماعية. آنثوني غيدنز هو المهم لدمـــج وجهتي النظر. في نظريته في صيرورة البناء (غيدنز، 1979، 1984)، ينظـــر إلى الحياة الاجتماعية جوهريا على أنّها ثنائية، مكونة من الوكالة والبناء في الوقت نفسه؛ الحرية والقيد، إن شئنا ذلك.

تســـلط دراســـات العرقية الضوء على العلاقـــة المتداخلة بين الخيار والقيد. قد يختار الباثاني في ظلّ ظروف معينة أن يصبح بلوشـــيا، ولكنّ هـــذا يحرمه من حقوق المجتمـــع الباثاني ويعطيه التزامـــات جديدة أمام

رئيس البلوش. قد تختار موريشـيـة كريولية ألا تعبـر عن هويتها العرقية موضعيـا، ولكنّها لا تسـتطيع أن تنهيها تماما. فـي المجتمع التعددي مثل غايانـا، الغايانيون الهنود، ممن هم من أصحاب الأملاك الصغيرة بدرجة كبيرة، يستطيعون أن يختاروا كيفية تخصيص مواردهم وقد يتسلقون حتى اجتماعيا إلى الأعمال ذات الياقات البيضاء، ولكنّهم لا يستطيعون أن يلغوا تقسيم العمل العرقي والهيمنة السياسية للأفارقة الغايانيين. في نقد ودي لتشـديد بارث على الخيار الفردي، تستنتج ساندرا والمان: «يجب أن يكمن القيـد النهائي بحقيقة أنّه لا أحد يسـتطيع أن يقوم بخيـارٍ لا وجود له» (1986؛ 233). بمسحة أكثر بلاغية، كتب وورسلي:

> أفسـدت العديد من الدراسـات التفاعليـة للعرقية على مستوى المجتمع المحلي من خلال الغيبية الليبرالية التي طورت في مجتمعات مفتوحة، حيث توجد درجة من الخيار بالنسـبة للفـرد ليقرر بصورة واعية ما إذا كان يمكن أن يسـتوعب أو لا، وحيثما يسـمح للحراك الاجتماعي بـأن يكون ذا مغزى. يؤخـذ الفرد إذن كنقطة القفز في التحليل، ويفترض أن يكون الخيار الحقيقة الاجتماعية الحاسمة. تبدو الحياة، سوقا، أو كافيتيريا. (1984: 246)

الهويـات العرقية لا هي معـزوة ولا هي منجزة، إنّهـا كلتاهما. إنّها كالوتـد بين الخيار الموضعي واللوازم المفروضـة من الخارج. أكدت حتى الآن علـى الجوانـب الإدراكية والطوعيـة للعرقية. ومـن الآن فصاعدا سـوف نتأرجح إلى حدٍ ما بين وجهتي النظر هذه، محاولين أن نرى كيف، كمـا كتب ماركـس، يصنع الناس التاريخ، ولكن ليـس في ظلّ ظروف من خياراتهم هم.

مشكلة الثقافة

تتعلق أحد أعمق الجدالات في دراسـات العرقية بـدور الثقافة. كما تشـير المناقشـة أعلاه، فإن التطـرف في هذا الجدل يحـدد من خلال، الموقـف الذي يقول إنّ الجماعات العرقية ببسـاطة محـددة ثقافيا وهي

جماعــات حتمية من جانــب، ومن الجانب الآخر، الموقــف الذي يقول إنّ الثقافة تدخل العرقية فقط بقدر ما تستغل سياسيا. لايزال الجدال ساريا، بعد أربعة عقود من الزمن على صدور كتاب الجماعات العرقية والحدود. في اســتقصاء للصراع البروتســتانتي - الكاثوليكي في إيرلندا الشمالية، يســتنتج جينكنز (2008) أنّ «المضمون الثقافي» مهم بالحقيقة، وأن تكون «كاثوليكيا أو بروتســتانتيا يعني حقيقة شــيء ما» للناس موضوع السؤال. تمّ تطويــر وجهــة نظر أخرى قبل ذلك من قبــل أي. بي. كوهين (1985) في كتابه عن البناء الرمزي للمجتمع المحلي، حيث يصبح واضحا أنّ إنتاج إدامــة الحدود وإنتاج «المضمون الثقافي» يندمجان في ابتكار الرموز. عبر كوهــين كذلك عن هواجس حول مفهوم الحدود البارثي (1994: وبخاصة 121)، مقترحــا أنّ المناطق الحدودية المحددة علــى نحوٍ غامض غالبا ما تظهر في علاقات ما بين الجماعات (انظر الفصل الثامن للأمثلة).

أحيانــا تناقــش العلاقة بــين العرقية والثقافــة في ســياق البنائية الاجتماعيــة (بيــدر، 2001؛ بومــان، 2001). في مقالــة نقدية مكثفة لدراســة غيرد بومان للعرقية - التعددية لســاوثهول (بومان، 1996؛ انظر الفصــل الثامــن)، يجادل فيات بادير فــي أنّ وجهة نظر بومــان البنائية للثقافــة تقللها إلى خطــاب وتعرف - ذاتي، وبالتالي تســقط من الاعتبار الجانب الموضوعي، الضمني، غيــر المعترف به غالبا، للثقافة. قد تحصر أنثروبولوجيا العرقية إذن بدراســة مــدارك الناس لثقافتهم هم وأفعالهم، بدلا من دراســة ثقافتهم. يســتجيب بومان (2001) بعزل نفسه بمسافة عن الحتمية الثقافية والجوهرية، مؤكدا الوكالة والمرونة في استراتيجيات التعرّف. يكشــف الجدل بين وجهتي النظــر اختلافات مهمة؛ جادلت في أماكن أخرى (إيركســن، 2000) أنّ وجهات النظر المتشــددة عن العرقية والقومية تعلم على نحوٍ عميق من خلال الفلسفة الميدانية، التحليلية؛ بينما المقاربــة البديلة (الممثلــة هنا ببيدر) يمكن أن تأخذ إلماعها من الفلســفة العقلانيــة القاريــة، مع اختلاف ناتج فــي التأكيد. يتهــم الأنثروبولوجي البلجيكي لوك دي هويســتش، في نقد قوي للمدرســة المهيمنة للدراسات العرقيــة، زميله يوجين روزينــز (انظر الفصل الســابع) «بإحداث إرباك

صاخب بين مستويين: الثقافي والسياسي» (دي هويستش، 2000: 104)، قبل التحرك إلى مناقشة مفصلة للملكية المقدسة في المجتمعات الأفريقية وأهميتها للعلاقات ما بين الجماعة. دي هويستش، بنائي، مهتم بفهم أنماط التنوع الثقافي التحتي ويصر على رؤية العرقي «كوحدة ثقافية و... عنصر أنثروبولوجي أساسي» (2000: 113). مع ذلك فإنّها حقيقة أنّ القليل جدا من الدراسات أجريت ضمن هذا التقليد في الأنثروبولوجيا.

من الواضح كذلك أنّ الانتقادات ـ الودية في حالة جينكنز، والأكثر عدائية في حالة دي هويستش ـ للتحيز الذرائعي في دراسات العرقية التي تحتاج إلى أن تؤخذ بجدية. يبدو أنّ التأكيد أحادي الجانب على التلاعب بالرموز، الانتقاء الظرفي للهوية، وأسطول ونوعية لا حدود لها للثقافة تقترح أن لا شيء يثبت حقيقة، وأنّ العالم الاجتماعي يعاد ابتكاره بصورة مستمرة، وأنّ المقاربات التحليلية البنائية قد تقول القصة بكاملها حول صيرورة الهوية الإنسانية. هذا النوع من وجهات النظر، والتي نادرا ما تكون بعيدة في الدراسات المعاصرة للعرقية والقومية، ليست فردية بصورة منهجية فقط، ولكنّها كذلك تعبير قوي لوجهة النظر التطوعية. يمكن أن تنطوي مثل هذه النظرة على، بالنسبة للعالم الاجتماعي، أن عليه أو عليها أن ينسى أو تنسى كل ما تعلمه أو تعلمته حول التنشئة الاجتماعية، انتقال المعرفة والمهارات من جيل إلى الجيل التالي، قوة المبادئ، والأهمية غير المدركة للدين واللغة بالنسبة للهوية ومعنى المجتمع المحلي. من حيث كيف للمجتمعات أن تتوحد، إن لم يكن من خلال الثقافة، والتي لا يمكن أن ترى مجردة كإرث مشترك مبني اجتماعيا وإنّما كنسق مشترك للتواصل؟ بكلمات تم ألين وجون إيد، «هناك خط رفيع بين محاولة أن تصف نسق القيم للأقليات (أو أي عرقية) واقتراح أنّ تلكم القيم تحدد الهوية» (1998: 33).

على الرغم من أنّ الاختلافات التي نوقشت أعلاه قد تكون مهمة وأحيانا تعكس اختلافات نظرية جوهرية، يبدو أنّ من المناسب إنهاء هذا الفصل بملاحظة بعض من العديد من التشابهات بين استراتيجيات البحث التي تمّ عرضها حتى الآن (مع الاستثناء المحتمل للنظرية التعددية). يتفق

معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ممن درسوا العرقية على نقاط حيوية معينة تمّ تطويرها، من بين أمور أخرى، من قبل بارث وزملائه، على الرغم من أنّ هناك عدم إتفاق على أين نضع التأكيد، وعلى الرغم من أنّ العلاقات بين الثقافة والعرقية، بين التعرّف والسياسة، بين العادات الجمعية والخيار الفردي، تبقى معقدة وإلى درجة كبيرة تشير إلى الأسئلة التي يمكن أن يجاب عنها بصورة ميدانية فقط.

- حتى إذا ما اعتقد على نطاقٍ واسع أنّ العرقية تعبر عن اختلافات ثقافية، هناك متغير وعلاقة معقدة ومتغيرة بين العرقية والثقافة؛ لا وجود لعلاقة مباشرة بين الاختلافات العرقية والاختلافات الثقافية.
- العرقية علاقة بين جماعتين أو بضع جماعات، وليست خاصية لجماعة؛ إنّها توجد بين وليست ضمن جماعات.
- العرقية اتصال دائم ومنهجي للاختلافات الثقافية بين الجماعات التي تعتبر نفسها متمايزة. إنّها تظهر أينما تكون الاختلافات الثقافية ذات صلة في التفاعل الاجتماعي، وينبغي إذن أن تدرس على مستوى الحياة الاجتماعية، ليس على مستوى الثقافة الرمزية.
- العرقية إذن علاقاتية، وكذلك ظرفية: الخاصية العرقية للمواجهة الاجتماعية ممكنة في ضوء الظرف. إنّها ليست، بعبارة أخرى، مطلقة.

ركزت الدراسات التي نوقشت في هذا الفصل على الجانب التنظيمي الاجتماعي أو السياسي للعرقية؛ على طاقتها الكامنة لتنظيم مصالح الجماعة، غالبا في ظروف تنافس الجماعة. في الفصول التالية سأشير إلى كيف أنّ الدراسة الأنثروبولوجية للعرقية تفرعت في اتجاهات متنوعة، مولية الآن اهتماما أعظم إلى جانب الهوية للعرقية، الأيديولوجيا، والظهور التاريخي للعرقية والبناء العرقي للتاريخ، وعلاقات القوة.



4

الهوية العرقية والأيديولوجيا

[إذا] كان علينا أن نفهم... «الحقائق الملحة للعرقية»، أعتقد أننا نحتاج إلى أن ندعم وجهات النظر السوسيولوجية المألوفة بأن نعير اهتماما أكبر لطبيعة الهوية العرقية.

أي. أل. إبستاين (1978، 5)

يتكلم البغل الأفريقي الشمالي دائما عن أخي أمه، الحصان، ولكنه لا يتكلم على الإطلاق عن أبيه، الحمار، للآخرين ممن يفترض أنهم يتمتعون بسمعة أكبر.

كليفورد غيرتس (1988، 8)

«في الخطاب الأنثروبولوجي، تعني الهوية أن تكون كما أنت، وكذلك أن تكون مختلفا»

المؤلف

في الفصلين السابقين، أخذنا بالاعتبار جوانب للعرقية من وجهة نظر سلوكية بدرجة كبيرة. وصفت عمليات

الاندمــاج والإقصــاء الاجتماعــي، وأشــكال الإدماج العرقــي بعلاقتها بالتفاعل والتوحيد الاجتماعي. تســمح مثل وجهــة النظر هذه للتحقيق بالجانــب الرمزي للعرقية - الهوية العرقيــة - غير أن هذا البعد عموما ينظر إليه كلازمة، أو حتى نتيجة، للصيرورة الاجتماعية، الانتفاع الفردي أو الوظيفية الاجتماعية. ســيناقش هذا الفصل كيف أن صيرورة الهوية العرقية قد تفترض أهمية جوهرية بالنسبة إلى الفرد، كيف تبتكر الرابطة والولاء للفئات العرقية أو الجماعات ويحافظ عليها. من أجل التعامل مع هــذا الموضوع، نحتاج إلى أن نفهم كيــف يبصر الأفراد ويصنفون بيئاتهم الاجتماعيــة المحيطــة، وكيف يســتخدم كذلك الماضي لفهــم الحاضر. مفهومات الأصول المشــتركة حاسمة عادة بالنســبة إلى الهوية العرقية، وتفســيرات التاريخ مهمة لذلك بالنســبة للأيديولوجيات التي تقصد أن تبرر، تقوي، وتحافظ على هويات عرقية معينة.

قوبلــت المقاريــات المركــزة على جانب الهويــة للعرقية لفتــرة طويلة بالتشــكيك فــي الأنثروبولوجيا الاجتماعية (ولكن ليس إلى الحد نفســه الذي تكون فيه في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، كما في رومانوشــي - روس وديفــوس، 1995). بمــا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تتعامل مع الصيــرورات التي تأخذ مكانها بين النــاس، وبما أن الهوية تحمل بالنهاية لتوجد في كل فرد، فقد أهملت دراســة الهوية الشخصية لفترة طويلة من قبــل الأنثروبولوجيين. مع ذلك، في الســنوات الأخيــرة صار هناك تقدم معتبر في الدراســة الأنثروبولوجية الاجتماعية للهوية أو صيرورة الهوية، والــذي هو على نحو أكثر صرامة مصطلح أكثر دقة، من حيث إن «الهوية» تعطي انطباعا بكونها شــيئا ثابتا. في الوقت الحالي استخدم المصطلحان بطريقة تبادلية.

لقد تم إظهار أن جوانب الشــخص التي يعتقد تقليديا أنها غير قابلة للتغييــر، الداخلية والخاصــة، قد تدرس بطريقة مثمــرة كجوانب رمزية للصيرورات الاجتماعية. بكلمات أخرى، ما اعتبر في السابق خاصا وثابتا ينظــر إليه الآن بصورة متزايدة على أنه في نطاق العام والقابل للتفاوض. في الدراســات الوجدانية عبر الثقافات، جودل على أن الوجدانيات، أبعد

من أن تكـون فطرية، إنما هي مبتكرة اجتماعيـا (هويل ووليس، 1989، روزالدو، 1984). بالمثل، أظهرت دراسات العرقية أن هناك علاقة قريبة، ولكنها متغايرة بين الصيرورات الاجتماعية والهويات الشخصية (مثلا أي. بي. كوهين، 1994، إبستاين، 1978، 1992، جينكنز، 2008). في الوقت نفسـه، جودل بصورة مقنعة على أن فعل التصنيف في الحقيقة يقوم على قدرة فطرية (كما أن للكائنات البشـرية بلا شـك قـدرات فطرية لجمع متنـوع من الوجدانيات)، لكن الشـكل الواقعي للتصنيـف في، قل، «أنواع الكائنات البشـرية»، يتنوع وفقا للظروف (هريستشفيلد، 1998). التمييز بين نحن وهم يوجد في كل مكان، لكنه يتخذ عددا من الأشـكال ويسـتند إلى مجموعة متنوعة للمعايير.

فـي الخطـاب الأنثروبولوجي، تعني الهوية أن تكـون كما أنت وكذلك أن تكـون مختلفا. بكلمات جان - ماري بينوا، فإن دراسـة الهوية يجب أن «تتذبذب بين قطبـي التفرد المنفصل والوحـدة والعولمية» (1977: 15). عندمـا نتكلم عن الهوية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، فإننا نشـير إلى الهويـة الاجتماعية، ليس عمق عقل الفرد - علـى الرغم من أن أي. بي. كوهـين، في كتاب جسـور ومعقد عـن الوعي الذاتـي (أي. بي. كوهين، 1994)، جـادل على الحاجة لأن نفهم ذلك فقط [1]. مع ذلك، فإنه مدعاة للتعقل أن نبدأ بالنظر إلى العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي.

إذا أردنـا أن نفهم الهوية العرقية، لا نسـتطيع أن نفترض مسـبقا أن الفئـات العرقية توجد بفضيلة «وظائـف» معينة. ينطوي هذا على أنه من أجـل أن ندرك ماهيـة الهوية العرقية، يجب علينـا أن نحاول فهم ماهية التصنيف العرقي والانتماء الفئوي الذي يعطي معنى بالنسـبة إلى الناس موضوع القضية.

النظام في الكون الاجتماعي

منذ نشـر كتـاب «التصنيف البدائـي» لدوركايم ومـوس (1964 [1903])، صار لدراسـة التصنيف اهتمام مركزي في الأنثروبولوجيا. أظهر كلـود ليفـي - شـتراوس (1962)، ماري دوغـلاس (1966،

1970)، غريغوري بيتسون (1972ب)، سكوت أتران (1990) وآخرون كثيرون أن البشر كائنات مصنفة يبتكرون نظاما على المستويات الرمزية والاجتماعية من خلال التمييز بين أنواع أو طبقات الظواهر. التصنيف هو نوع من النظرية الأصلية التي يقلل التعقيد اللامحدود للعالم المجرب إلى عدد محدود من الفئات. يعبر التصنيف الاجتماعي عادة عن قوة اللاتناظرات.

ترتبط أنواع التصنيف التي تم تطويرها في أي مجتمع بالضرورة بتنظيم المجتمع وطريقة حياته. وعليه لدى قبائل النوير أكثر من 15 كلمة للأنماط المختلفة الملونة للأغنام (إيفانس - بريتشارد، 1940)، ولدى بعض جماعات الإنويت 25 كلمة للأنواع المختلفة للثلج. تصنيفات النباتات والحيوانات ليست موضوعية، وإنما هي بناءات اجتماعية. وعليه، بينما يصنف الأوروبيون الكاسواري كطيور، بينما لا تفعل جماعة الكارام في غينيا الجديدة ذلك. بالنسبة إليهم، فإنها لا يمكن أن تكون طيورا من حيث إن الطيور تطير بينما الكاسواري لا يطير، مع ذلك، تصنف الخفافيش مع الطيور (بولمور، 1967).

التصنيفات العرقية هي كذلك نتاجات اجتماعية وثقافية لها صلة بمتطلبات المصنفين. إنها تخدم غرض تنظيم العالم الاجتماعي ولتخلق خرائط إدراكية قياسية على فئات لأخرى ذات صلة.

آخذا إياها كنقطة انطلاق فإن دراسات حزام النحاس التي قام بها إبستاين (1978) مع زملائه في الخمسينيات يسأل فيها كيف يمكن لمئات الفئات العرقية في الوقت الحاضر في البلدات الكبرى على حزام النحاس أن تقلل إلى عدد لا يزيد على أصابع اليد الواحدة في تصنيف اجتماعي واقعي مستمر. يجمع الناس الذين ينتمون إلى «قبائل» مختلفة معا في فئات عامة. السبب هو أن التصنيفات العرقية تميل إلى أن تصبح أقل تفصيلا بزيادة المسافة الاجتماعية المدركة من الفرد نفسه. في أوروبا، من الشائع إذن أن تفكر في «الأفريقيين» أو «هنود أمريكا الشمالية» كفئات عرقية، على الرغم من أن كلا من هذه «الجماعات» يكون مئات الفئات العرقية الاستثنائية بالتبادل. من الواضح أنه من غير

العملي (وفي معظم الحالات مستحيل) أن نقوم بوضع مئات التمايزات الجيدة بين فئات الناس: عادة، قد يحد الواحد نفسه لوضع تلكم التمايزات والتي هي ذات صلة اجتماعيا (انظر الفصل الثاني).

يمكن لذلك أن ينظر إلى التصنيف الاجتماعي كطريقة عملية لخلق نظام في الكون الاجتماعي. سعت النظرية العنصرية، التي كانت فرعا محترما للأنثروبولوجيا الطبيعية في القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، إلى تقسيم الإنسانية إلى أربعة «عناصر» استثنائية بالتبادل، ويمكن أن ترى بأثر رجعي على أنها محاولة نموذجية لتصنيف التنوع المذهل للبشر إلى القليل من الفئات غير الغامضة. بطريقة مماثلة (ولكن مع الكثير من التأثيرات المدمرة على نحو أقل)، قسم سكان مدن حزام النحاس جيرانهم إلى فئات قياسية قليلة.

في بريطانيا، طبقت الفئة العرقية «هنود الغرب» لعقود من الزمن على المهاجرين القادمين من بضع جزر ومناطق مختلفة: الغايانيون، الترينيداديون، الجامايكيون و«جزر صغيرة» اعتبر أعضاؤها من الجماعة العرقية نفسها، على الرغم من أنهم يعتبرون أنفسهم كأعضاء لجماعات مختلفة. بالنهاية، قد تصبح الفئة المعزوة البريطانية «هنود الغرب» جزءا موحدا من هويتهم الذاتية: قد يبدأون باعتبار أنفسهم كهنود غربيين، حتى إذا ما كانت مثل هذه العلامة لا علاقة لها تقريبا ببلدهم الأصلي. في النهاية، قد يصنفون أنفسهم حتى مع سليلي الأفارقة كبريطانيين سود (كما في غلروي، 1987، 2000). في حالات متطرفة، قد تطبق حتى الصفة المعزوة الفئوية مثل «المهاجرين» على الناس الذين ينتمون إلى جماعة مهيمنة - والتي قد تضم أناسا بخلفيات مختلفة ثقافيا بدرجة عالية، قل، من تشيلي إلى فيتنام.

يتبع خلق الولاء للأمم منطقا مماثلا. مع ظهور الأيديولوجيا القومية والدولة القومية، يعلم الناس أنهم ليسوا بصورة رئيسية من باريس، سافوي، لانغدوك أو أينما كان، ولكن أن عليهم تعريف أنفسهم كفرنسيين (إي. فيبر، 1976). إذا كان مثل هذا الضغط الأيديولوجي ناجحا، فإن نطاق المجتمع المحلي للواحد يزداد إذن عدة مرات.

بعيدا عن توضيح النقطة العامة من أن الهويات الاجتماعية علاقاتية، فإن هـذه الأمثلة تقترح أن هنـاك علاقة قريبة بـين الهويات والظروف الخارجية، من ضمنها الضغط وغالبا القسـر والإجبار من قبل الجماعات القويـة والتي هي مهيمنة اجتماعيا. قد تتغير الهويات كما يتغير المجتمع، وهي بالتأكيد ليست كأنها «داخلية»، كأنها خاصة وغير قابلة للتغيير، كما قد يأخذ الفهم العام ذلك كمسـلمات. تبتكر أنساق التصنيف الاجتماعي ومبـادئ الإدماج والإقصاء دائما نظامـا، ولكن نوع النظام المبتكر ذو صلة بجوانب للنسـق الاجتماعي الأوسـع، بما فيها علاقات القوة واحتمالات الحراك الاجتماعي.

الشواذ

كل مجتمع أو هوية اجتماعية هي اسـتثنائية، بمعنى أنه لا يستطيع كل واحد أن يأخذ دورا. تؤلف الجماعات والجماعات الجمعية دائما بالعلاقة للآخرين. يمكن أن تعرف الهوية الأوروبية المشـتركة نفسـها، على سبيل المثال، على الضد من الهوية الشـرق أوسـطية أو العربية المسلمة، وكذلك احتمالا بالعلاقة مع هويات أفريقية، شـرق آسـيوية وأمريكية شمالية - اعتمادا على الوضع الاجتماعي.

رأينـا في الفصلين الثانـي والثالث أن حـدود الجماعات العرقية نسـبية، وتتغير موضعيا من حيث المغزى. هناك ظروف تكون العرقية فيها غير مهمة نسـبيا وهناك ظروف تزود فيها العرقية بآلية حاسمة للإقصاء والإدماج، وتزود كذلك بدليل للسـلوك. مع ذلك، هناك كذلك أوضاع يكـون من الصعب فيها أن تعزى هوية عرقية محددة إلى فرد. إذا كان والدك من هنود الكـري وأمك فرانكوفونية كندية، أو العكس، مـاذا عنك؟ ما الذي يحتمل أن يكون عليه دين الأطفال لهندي مسـلم وهندوسـية؟ بأي الطرق تؤثر الطبقـة والجندر في الجواب؟ يمكن أن يكون الناس ممن هم «بين بين» (Betwixt and Between)، لنسـتخدم تعبيـر فكتـور تيرنر (1967) الشـهير، يمكن أن يكونـوا كثيرين وأن يبعثروا أي نسـق مرتـب للتضادات في التصنيف العرقي. سـأقترح،

متبعــا في ذلك ماري دوغلاس (1966)، تســميتهم الشــواذ العرقية. يمكــن أن يعتبروا «لا هــذا ولا ذاك» أو «كلاهما»، اعتمادا على الوضع و/ أو السياق الأوسع.

تتكون الفئة العرقية «الشاذة» النموذجية من الجيلين الثاني والثالث للمهاجريــن في أوروبــا، أو بدلا من ذلك، أبناء وأبنــاء المهاجرين. قد يعتبــرون أنفســهم، وقد يعتبرون مــن قبل الآخريــن، كأعضاء لنفس الجماعة العرقية لآبائهم، ومع ذلك قد يعتبرون أنفسهم كأنهم «تكيفوا» لثقافــة الأكثرية. غالبــا ما يكونون ثنائيي اللغة فــي لغتهم الأم واللغة القوميــة للبلد المضيــف. لدى البعــض منهم مواطنــة مزدوجة، وقد يختبــرون ولاءات متصارعة. في بعــض الظروف، يتوقع لهم أن يكونوا فرديــين ومســتقلي العقلية، في أخرى، يتوقع لهــم أن يكونوا مطيعين وذوي ولاء. عادة، يدعي أبناء المهاجرين الباكستانيين إلى النرويج أنهم لا يشــعرون بأنهم فــي وطنهم في النرويج أو في الباكســتان (كما في بارث، 1994)، وعلى الرغم من أن الدراســات الأخيرة تشــير إلى نمو شعورهم بالانتماء للنرويج آخذين في الاعتبار أن هذه الجماعات أقليات ثابتة، هناك نتيجتان محتملتان لهذا الوضع: الاســتيعاب بالنسبة إلى الجماعة المهيمنة أو الاندماج العرقي. يفترض الخيار الســابق مقدما أن الجماعة المهيمنة تسمح بالأعضاء الجدد (مما لا تكون عليه الحال دائما). للخيار الآخر تنوعان: قد تتفرع الجماعة الشــاذة وتصرح عن نفســها كفئة عرقية، أو قد يستمر أعضاؤها بالولاء إلى فئة أجدادهم العرقية لأجدادهم، على الرغم من أنهم واعون لكونهم مختلفين ثقافيا. يمكــن أن يمنح الخيار الثالــث حلا حيث تكــون «الهجينية» والهويات الغامضة مســموحا لها، سينظر إلى هذا ببعض التفصيل في الفصلين السابع والثامن.

صــورة توضيحية للبديل الأول يمكن أن تكون لـ «البريطاني الأســود» كفئة عرقية. البريطاني الأســود لا هو أفريقي ولا كاريبي، على الرغم من أن أســلافه كانوا أفارقة أو كاريبيين. ليــس لديهم بلد آخر غير بريطانيا ولا لغــة غير تلك التي يصنفهــا اللغويون بالإنجليزية، ربمــا مــع وصفها

بـ «إنجليزية البريطاني الأســود». لديهم نواد، اتحادات غير رســمية وفي الغالب شــعور بالتضامن، وقد يعتبرون عمليا فئة عرقية أصلية بالنســبة إلى بريطانيا.

يتكــون البديل الآخر من الإصرار على أن الشــخص يبقى «ص»، حتى إذا ما أخذ بعض عادات الـ «س». بهذه الطريقة، اســتطاع الحجم المعتبر للســكان من أصل هندي في بريطانيا أن يتطوروا ويحافظوا على هوياتهم الهنــدو - بريطانية، على الرغم من أن هنــاك تنوعا ثقافيا عظيما ضمن الفئة وتغيرا معتبرا. تكيف بعــض المواطنين البريطانيين من أصول قارية فرعيــة في جوانب مهمة مع الطرق البريطانية للحياة، بينما حاول آخرون أن يلتزموا بالتقليد، وتطورت أشكال جديدة، مرنة، وسيطة ومبتكرة لعملية اكتســاب الهوية (رشــدي، 1991: الفصل الأول، بومــان، 1996، وربنر، 1997)[2]. ليس على هذا أن تكون أكثر صعوبة من المحافظة على الهوية الإنجليزية، والتي هي عادة غير إشــكالية علــى الرغم من التنوع الثقافي العظيــم ضمن فئة الناس ممن يعرفون أنفســهم، وممــن يعرفون من قبل الآخرين كإنجليز (انظر كذلك الفصل السابع).

بالنســبة إلى نوع الشــذوذ العرقي الذي تم توصيفه هنا، تبرز المشاكل بصورة رئيســية في العلاقة مع حراس البوابة. إذا كان الواحد في الوقت نفســه عضوا في جماعتين تعرفان جزئيا من خلال التضاد المتبادل، فإن الظروف الصعبة حتمية. بناء على المناقشــات المبكرة للثقافة والهوية، قد نجادل أن هذا ليس بالضرورة بسبب عدم انسجام «الثقافتين»، إنما بسبب أن الأيديولوجيــات العرقية ترى أن الأمر كذلك، وبســبب أن موارد معينة تتدفــق ضمن الجماعــات، وليس عبر الحدود. في بيئــة اجتماعية حيث يتوقــع أن يكون للواحد هوية عرقية محــددة بصورة جيدة جدا، قد يكون صعبا من النواحي السيكولوجية والاجتماعية أن «يراهن على حصانين».

أنســال الأزواج «المختلطين» نــوع مختلف من الشــذوذ العرقي، على الرغم من أن مشــاكل هويتهم قد تكون مماثلــة لتلك التي لأبناء أو أحفاد المهاجرين. في هاييتي الاســتعمارية، تم تطوير نســق مصفوفاتي مفصل علــى نحو متطرف من أجل التمييز بين النــاس ذوي الأصول «العنصرية»

المتنوعــة. يعرف فرد بـ 127 جزءا «أبيض» وجزء واحد «أســود» على أنه ذو دم مختلــط! في مجتمعات أخرى، الناس أقل ميلا من النواحي العلمية وتميل التمايزات إلى أن تكون أقل دقة.

فــي بعض المجتمعــات، الناس «المختلطون» أعدادهــم كبيرة. أحيانا، تخترع لهم علامات منفصلة، مثل «أوروبي - آسيوي» في بعض مجتمعات جنوب شرق آســيا، أو الملونين في مستعمرات السكر الفرنسية السابقة. فــي بعض الحــالات، فإنها تصبــح فئات عرقيــة متمايــزة بميول نحو الاندماج العرقي. في الموريشــيوس، احتل «الميولاتوس» أو الملونون تقليديا مكانا متميزا في تقســيم العمل (أعمــال ذوي الياقات البيض والإدارات الوســطى)، لديهم نواديهم واتحاداتهم غير الرســمية، وقد يعتبرون فئة عرقية. قد يجادل بعضهم على أنهم الموريشيون الحقيقيون الوحيدون، من حيث إنهم الجماعة الوحيدة التي ترعرعت في التراب الموريشي - الناس الوحيدون ممن هم ليســوا بسليلي المهاجرين. تطورت كذلك فئات عرقية «مختلطة» مســتقرة فــي أماكن أخرى. في مجتمعــات معينة في أمريكا الجنوبية والوســطى، على سبيل المثال، أصبح الناس الذين ينظر إليهم كـ «مختلطين عنصريا»، الميستيزوس على وجه الخصوص، أصبحوا تدريجيا فئات عرقية ثابتة مع كثيــر أو قليل من الحدود الواضحة، رموز خارجية لإيصال تميزهم الثقافي، وقواعد لــزواج الأقارب. في مجتمعات أخرى، مثــل برازيل الحضرية، يمثل لون البشــرة مسلســلا بــلا حدود واضحة أو تجمعــات مدمجة، هــو لا يعبر عن العرقية، ولكنه يشــير إلى التمايز العنصري الذي يقترن بالمرتبة (ويد، 1997).

غالبــا ما تتكتل الشــواذ العرقية مع واحدة مــن الجماعات، عادة مع الجماعات - الأدنى مرتبيا. حدث هذا للأمريكيين الشماليين «الميولاتوس»، ممن يعرفون كســود تبعا لـ «مبدأ القطرة الواحــدة (*)». قد يجد آخرون أنفســهم في أوضاع غير مريحة بين بين، مثــل الترينيداديين الدوغلاس. والدوغلا تعبير انتقاصي إلى حد ما يعني «ابن زنا»، والدوغلا ترينيداديين

(*) one - drop principle، مبدأ القطرة الواحدة هو مصطلح تاريخي اســتخدم في الولايات المتحدة الأمريكية بغرض التصنيف الاجتماعي للســود باعتبارهم أفــرادا ذوي أصول أفريقية، بمعنى أن قطرة دم سوداء واحدة تجعل المرء أسود - [المحررة].

بوالـــد هندي والآخر أفريقي. ولا حاجة إلى القول إن مشـــكلة الهوية تلك يمكن أن تكون شـــديدة فـــي مجتمع يكون فيه المبدأ التصنيفي الرئيســـي يضاد الأفارقة والهنود.

في المجتمعـــات القومية الحديثة، قد يكون من الضـــروري اجتماعيا أن نطور مخططات غير غامضة للهوية العرقية. تحديدا في أوضاع حيث تعطى جماعات عرقية معينة حقوقا خاصة، ابتكرت تعريفات «موضوعية» للعرقية. في النرويج، لدى الواحد الحق في أن يعتبر نفســـه «ســـيميا»، ولديه حقوق سياســـية كسيمي، إذا ما اســـتخدم أحد الأجداد في الأقل السيمي كلغته أو لغتهـــا الأولى، بعبارة أخرى فإن المعيار لغوي، وليس عنصريا أو وراثيا. وفقا للأيديولوجيا اليهودية، أي شخص بأم يهودية يملك الحق في أن يعتبر نفسه أو نفســـها يهوديا. في التشـــريع الكندي، يشرح روســـنز (1989)، أن المعيار للهويـــة الهندية تغير في بضع نقاط في التاريخ الحديث. مع التقديم المتأخر نسبيا للحقوق الخاصة للهنود وصعود نجم جماعات المصالح الهندية القوية، صـــار من الضروري الاتفاق حول معايير واضحـــة للإدماج والإقصاء. بينما اتخذت الدولة النرويجية على أســـاس معيار اللغة بالنســـبة لهوية السيمي، قـــررت الدولة الكندية، فـــي قانون تم تمريره في العـــام 1951، على معيار بيولوجـــي مســـتعار. إذا كان الأب هنديا، فللفرد الحق فـــي أن يعتبر هنديا. فيما يخص علم الوراثة، فإن هذا تمايز عشـــوائي (آخذين في الاعتبار مدى الاختلاط في الماضي)، في سياق الثقافة، إن من المحتمل كذلك أيضا، والمثال مثير للاهتمام في إشـــارته إلى كيـــف تبنى البيولوجيـــا و«العنصر» ثقافيا. بكلمات أخرى، علـــى الرغم من أن التصنيفات العرقيـــة المتضادة والهويات المقيـــدة قد تبدو منضدة على الورق (ومن ضمنهـــا الإحصاءات القومية في النظرية الأصلية!)، فإنها أكثر تعقيدا وحافلة بالعقد في المجتمعات الواقعية.

المتعهدون

هـــل الناس، بعد كل ما قيل وتم، يبتكرون هوياتهم، أو هل يعبرون على نحـــو غير مقصود عن جوانـــب لمجتمعهم من خلال ذواتهـــم الاجتماعية؟ لنضعهـــا بصورة مختلفـــة: هل على علـــم الأنثروبولوجيا أن يشـــدد على

الجوانب الطوعية، المختارة، والاستراتيجية للوكالة والهوية الاجتماعية، أو هل أن عليه بدلا من ذلك أن يركز على إظهار الطرق التي يكون فيها البشر منتجات الثقافة والمجتمع؟ لا وجود لجواب محدد لهذه الأسئلة، ولكن خيار وجهة النظر يمكن أن يصنع اختلافات مهمة في محصلة التحليلات. بوصف الدوغلاس، الجيل الثاني للمهاجرين والهنود «نصف الطائفيين» كشواذ، نظرت جوهريا إليهم كابتكارات للمجتمع. أصبحوا شواذ بحكم الشرائح المصنفة مسبقا والتي ليس بمقدورهم تغييرها. بهذه الطريقة، يجب أن تعدل على نحو طفيف وجهة النظر البارثية للعرقية كنسق للتوصيفات الذاتية الاستثنائية بالتبادل: تساهم السمات المعزوة من قبل الآخرين كذلك بخلق العرقية، وقد تكون ذات أهمية دائمة. الانتقاد الشائع للأيديولوجيا التعددية الثقافية هي أنها تجبر الناس تقريبا على اختيار هوية عرقية، حتى وإن فضلوا ألا يركزوا على هذا الجانب لهويتهم الشخصية (انظر لوك، 1990)، وفي أقل أشكالها لطفا، قد يصبح هذا النوع من الممارسة متزمتا بصورة متطرفة ومنفرا، وبخاصة في المجتمعات التي ترتب عرقيا (انظر إريكسن، 2001، انظر كذلك الفصل الثامن).

قد تقود وجهة النظر المركزة على دور الفاعل على الشرائح العرقية «الشاذة» إلى خاتمة مختلفة. من حيث إنه كما يمكن أن يعرف الأفراد الذين يقعون ضمن الفئات المعترف بها «من قبل النظام» كشواذ، أحيانا كدخلاء مشكوك بأمرهم أخلاقيا، فإنهم قد يستغلون كذلك هذا الغموض لمصلحتهم. بدلا من النظر إلى هؤلاء الأفراد كشواذ، يمكن النظر إليهم كمتعهدين أو سماسرة ثقافيين يحولون الغوامض المصنفة لمصلحتهم. صديق موريشي، ممن هو جزئيا تاميلي، مختلط جزئيا من حيث الأصل ولديه اسم كاثوليكي أول ولقب تاميلي، يستغل أحيانا هذا الغموض بهذه الطريقة. في التعامل مع التاميل أو الهندوس فإنه يشدد على جانبه التاميلي، ولكن إذا كان لديه عمل مع الكاثوليك فإنه يفرط في إيصال جانبه الكريولي.

سواء نظرنا إلى هذا النوع من الفئة العرقية الضبابية كفئة شاذة أو كفئة متعهدين، فإن الأمر لا يعدو كونه وجهة نظر نظرية، لكنها كذلك تعتمد على النسيج الميداني. في بعض المجتمعات، وبالنسبة إلى بعض

الأفــراد وفي بعض الظروف، قد يكون صعبا أو مريحا أن تكون شـــخصا مـــن نوع «بين بين». وعلينا ألا نفترض مســبقا وجود هوية عرقية غامضة تنطوي على انعــدام الجذور وانعدام الثقافة وبالتالي يعني وضعا لا يمكن احتماله. افتراض بهذا المعنى قد لا يكون ســوى تعبير للنظرية الإنجليزية الأصلية، وقبل أن نفترض أن الشواذ العرقيين غير سعداء، علينا أن ننظر إلى حياتهم الواقعية.

لا شــك فـــي أن المجتمعات تختلــف بقوة في هذا الشـــأن. في بعض المجتمعــات من دون غيرها، يتـــم اختيار الهويات إلى درجة كبيرة عما هي عليه في أخرى. في هذا الســياق، قدم إرنســت غيلنــر (1991) مرة ما أسماه «مبدأ البطاطا»، بالإشارة إلى الهوية المناطقية المؤشرة بقوة والشعور بـــ «الجذور» التي يفترض أنها ســائدة فيما بـــين الفلاحين. في مثل هذه المجتمعات، هناك القليل من الحراك الاجتماعي، والناس مربوطون بالمكان والمرتبة من خلال شـــبكات القرابة وعلاقات الوكيل النمطي. يقابل غيلنر هذا النوع من الهوية مع الهويات الأكثر سلاســـة النموذجية في المجتمعات الصناعية، حيث الحراك الاجتماعي موجود بدرجة معتبرة والخيار الفردي قيمة رئيســـية. المقابلة قد تكون تبسيطية. علينا على أي حال أن نضع في البـــال أن الهويات العرقية مرنة إلى درجـــة متنوعة بدرجة عالية. حقيقة أنها مبنية اجتماعيا لا يعني أنها غير حقيقية، ويمكن بالتالي التخلص منها بسهولة. المال بناء اجتماعي أيضا، وكذلك اللغة.

النظير والرقمي، نحن ولنا (*)

يمكـــن أن تحلل تصنيفات الفئة العرقيـــة كمحاولات لابتكار نظام في، ولفهم، الفوضى المحيرة للأنواع المختلفة للناس. وكما رأينا منذ قليل، يخلق هـــذا النوع من الخرائط مشـــاكله الخاصة لأن الإقليـــم الذي يصف أكثر تعقيدا منه. يدخل كلاهما الســـكان الأصليون والأنثروبولوجيون بســـرعة في تضادات ومتناقضات عندما يحاولون أن يطبقوا مصفوفة عرقية ذات طراز بثبات.

(*) في النص الأصلي we and us.

في مناقشــات العرقية فــي حزام النحاس والموريشــيوس في الفصل الثاني، أشــرت إلــى أن الناس يصنفون الآخرين ليــس فقط على امتداد محور «الهوية مقابل الاختلاف» الاختلاف (آلية الـ نحن - هم الأساسية)، وإنما كذلك وفقا لدرجة الاختلاف المدرك. بالنسبة إلى الكامبا في كينيا، ينظر إلى الكيكيو والشــعوب الأخرى الناطقة بالبانتو على أنهم أقرب من الليو والآخرين ممن يتكلمون اللغات النيلية. بالنســبة إلى السويدي، يعتبر الدنماركــي أقرب من الألماني، الذي يعتبــر هو بدوره أقرب من الهنغاري. يمكن أن تســاعدنا أمثال الموازين البوغاردية (*) للمســافات الاجتماعية المدركــة هنا لتخطيط مثل هذه الاختلافات، علــى الرغم من أن علينا أن نضع في البال أن السلوك الواقعي لا يتطابق بالضرورة مع التوقعات التي يمكن أن تبرز من المقابلات.

في بيئة معقدة متعددة العرقيات، ســيطور الناس إذن أشكالا قياسية مختلفة للســلوك في مواجهة فئات مختلفة للآخريــن. ينظر إلى البعض كأنهــم «تقريبا مثلنا»، ينظر إلى آخريــن كأنهم «مختلفون بدرجة متطرفة عنــا». عندما تســمح مثل هــذه المبــادئ للإقصاء والإدمــاج لاختلافات بالدرجة، قد نســميها تماثلا. إنها لا تشجع على تشكيل الحدود الواضحة غيــر الغامضة. نادرا ما يعتقد في أن أبنــاء المهاجرين البولنديين إلى بلد إسكندنافي، على ســبيل المثال، كمهاجرين، بينما آباؤهم مهاجرون فعلا. علــى الضد من ذلك، عندما تعمل أنســاق التصنيف على أســس الإدماج والإقصاء الواضحة، حيث الحدود ثابتة ويعتبر كل الدخلاء من أنواع معينة «متماثلون لدرجة أو لأخرى»، قد يتكلم عنهم كـ «رقميين».

زد علــى ذلك، أن المجتمعــات المحلية التي يســلم بوجودها من خلال أيديولوجيات عرقية قد ينظر إليها كتعبيرات عن جوانب مختلفة للمجتمع المحلي. نميز هنا بين صيغتين لتضامن الجماعة، والتي قد نســميها، تبعا للفيلسوف جان بول سارتر (1943)، الـ نحن- ية والـ لنا- ية، بالتعاقب [4]. أن نكون لنا، الناس موالين ومتوحدين اجتماعيا بصورة رئيســية بالعلاقة بالآخرين، من خلال المنافسة، الخصومة، الرمزية أو الاستخدام التضادي

(*) نســبة إلى بوغاردوس، وقد ســبقت الإشارة إلى ميزانه للمســافات الاجتماعية في الفصل الثاني - [المحررة].

للقوالب ورموز الحدود. أن نكون نحن، من الجانب الآخر، يستلزم أن نكون موحدين بسبب النشاطات المشتركة ضمن الكيان الجمعي.

على الرغم من أن العرقية، كونها علاقاتية، هي على وجه التحديد ظاهرة الـ لنا- ية، يجب أن يكون لدى الفئة أو الجماعة العرقية إضافة إلى ذلك عنصر الـ نحن - ية - لغة أو دين مشترك، تقسيم العمل الذي يخلق اعتمادا متساندا، أو مفهوما للأصول المشتركة.

غالبا ما يلاحظ أن الاختلافات الثقافية المفترضة تميل إلى أن تكون مكبرة ومشوهة في القالبية، في المنافسة ما بين الجماعات، وخلال النزاعات العرقية، من خلال التضادات والثنائيات. على أي حال، قد ينظر إلى التماثلات ما بين الجماعات كذلك كونها مهددة. جادل سايمون هاريسون (1999) على أنه، بالحقيقة، الممارسات الثقافية والمفاهيم المقترنة بالجماعة قد تعتبر كموارد نادرة - كممتلكات ثابتة في الواقع (واينر، 1992)، في الحقيقة، لا يمكن المقايضة، المتاجرة، أو التبادل بها. نقطة هاريسون أن كل الممارسات الرمزية «قادرة على أن تكون مستنسخة، إما بـ أو من دون موافقة وتعاون مالكيها» (1999: 241). إنه يعطي بضعة أمثلة على هذا - من الانتحال المدرك للفن الأسترالي للسكان الأصليين من قبل الوكلاء التجاريين، إلى حالة أكثر حذقا وأقل جلاء من نيوزيلندا (أوتياروا في الماوري)، حيث طور الفلاحون البيض رابطة روحية بالأرض. هذه المفاهيم بقايا المفاهيم الماورية، ويبدو أنها تعطي مبررا أيديولوجيا لمطالباتهم بالأرض. احتج المدافعون عن حقوق الماوري ضد هذه «الاستعارة الثقافية»، مجادلين بأنها أحد أشكال القرصنة الثقافية. يستنتج هاريسون إذن أن المجتمعات المحلية قد ترى نفسها كأنها تقع تحت تهديد ليس فقط من أولئك الذين يختلفون عنهم، ولكن كذلك من أولئك «الآخرين العرقيين الذين يشبهونهم، أو ممن يتماثلون معهم على نحو قريب» (1999: 250).

دعونا نتحول الآن إلى تقصي بعض الطرق التي تستخدم بها الأيديولوجيات العرقية مفاهيم الثقافة المشتركة لتعريف وتحديد الهوية العرقية.

ظهور الهويات العرقية

لاحظ إبستاين (1978) منذ أكثر من ثلاثين عاما أن العديد من المجتمعات المدروسة بصورة تقليدية من قبل الأنثروبولوجيين كانت تمر بصيرورات متسارعة للتغير الاجتماعي والثقافي، مع ذلك فالعرقية - على الضد من العديد من التوقعات - لم تختف بالنتيجة، لكن ظهرت بدلا من ذلك بشكل جديد، غالبا أكثر قوة وأكثر بلاغة بالتعبير. يثبت إبستاين:

> [بما] أن العرقية تظهر غالبا في ظروف الهياج الاجتماعي والتحول، والتي غالبا ما ترافق بتآكل ثقافي شديد واختفاء العديد من العادات التي قد تخدم كعلامات للتمايز، فإن كيفية الاحتفاظ بالهوية على امتداد عدد من الأجيال هي قضية مهمة (1978: تمهيد).

الرمزية العرقية التي تشير إلى اللغة، الدين، نسق القرابة أو طريقة الحياة القديمة حاسمة بالنسبة إلى المحافظة على الهوية العرقية خلال فترات التغير. على وجه العموم، تصبح الهوية الاجتماعية أكثر أهمية لحظة تبدو أنها مهددة. قد تكون بضعة عوامل مثل هذا التهديد المدرك، لكنها دائما ترتبط بنوع ما من التغيير - الهجرة، التغير في الوضع السكاني، التصنيع أو أي تغير اقتصادي آخر، أو التوحد والاستيعاب من قبل النسق السياسي الأكبر (انظر الفصل الخامس).

تصبح الأشكال المسرفة للمحافظة على الحدود مهمة عندما تكون الحدود تحت الضغط. الهويات العرقية، التي تجسد الاستمرارية المدركة مع الماضي، قد تؤدي بهذه الطريقة وظيفة إعادة الطمأنينة سيكولوجيا للفرد في أوقات الهيجان، يبدو أنها تقول للناس إنه على الرغم من أن «كل الصلب يذوب في الهواء» (ماركس وإنغلز، بيرمان، 1982)، هناك جوهر غير متغير، مستقر للانتساب العرقي يطمئن الفرد بالاستمرارية مع الماضي، يمكن أن يكون مصدرا مهما للاحترام الذاتي والأصالة الشخصية في العالم الحديث، وغالبا ما يدرك كعالم متقلب وزائف. إذا استطاع الفرد أن يدعي أن «لديه ثقافة»، يبرهن هذا على أنه مخلص لأسلافه وللماضي. قد يمارس الدين وقد لا يمارس دورا مهما هنا. العديد من

الحـــركات العرقية دينية من حيث الخاصية وتشـــدد على أهمية التطابق الديني بالنســـبة إلى أعضائها، ولكن حركات أخرى قد تكون مؤثرة بالقدر نفسه، فيما يتعلق بالسياسة والهوية، من دون الحاجة إلى مثل هذا المكون.

يمكن أن ينظر إلـــى الهويات العرقية كتعبيـــرات للقرابة المجازية. قد تكون مفهومات النسب المشترك عنصرا شاملا في الأيديولوجيات العرقية (ناش، 1988، يلفنغتـــون، 1991). مفهومات «العنصر» هي أحيانا، ولكن ليس دائما، جزء من مثل هذه الأيديولوجيات. أحيانا تتعقب الأيديولوجيات العرقية، مثل الأنساب القرابية، النسب المشترك بالعودة إلى سلف معروف، على الرغم من أن الروابط الواقعية غير معروفة.

يتبع تشـــكيل الفئات العرقية الجديدة، والذي يفترض مسبقا تشكيل هويات جديدة، على وجـــه العموم أحد طريقين محتملين. أولا، قد تأتي مـــن خلال امتداد للعمليـــات التعريفية القائمة، قد يجـــادل إذن بأن كل الآيمارا (فئة للهنود الأنديز) هم أســـلاف شـــعب قبل - كولومبي معين، وأن على كل الآيمارا أن يكونوا إذن ذوي ولاء لجماعة الآيمارا ككل وليس فقـــط إلى الفخـــذ الممتد، العشـــيرة أو القرية. على نحـــو مماثل، بخلق الهوية العرقية النرويجية في القرن التاسع عشر، فإن استمرارية النسب المحتسب بشيوخ الفايكنغ في القرون الوسطى كان قد تم التشديد عليها للتدليل على تفرد النرويجيين بالمقارنة مع السويديين والدنماركيين، ممن كانوا قريبين ثقافيا ولغويا.

الاحتماليـــة الثانية هي العكس: إنها تتكـــون بتقليل حجم الجماعة ذات السلف المشـــترك المفترض. المصطلح السوسيولوجي الشائع لهذا النوع من العمليات هو «الانغلاق». على مســـتويات الأيديولوجيا والهوية الشـــخصية، يمكن أن يعبر عنه من خلال تسطيح الأنساب. بدلا من تعقب أصل الجماعة بالعودة إلى، قل، آدم أو نوح، قد يتم تعقب بالعودة إلى أحد أبنائهم المحترمين (أو إلى سلف متأخر أكثر، كما في حالة «القبائل الاثنتي عشرة لإسرائيل») ويجادل بالتالي على مصداقية الحدود العرقية الحاضرة.

يتطلـــب كلا هذيـــن الاحتمالين لتخطيط الهويـــات العرقية إعادة تفســـير مبتكرة للماضي. مفهوم الســـلف نفســـه غامـــض. فإذا ما

افترضت الهوية العرقية المشتركة مسبقا مفهوم النسب المشترك، كم من الأجيال على الواحد أن يشعر بأنه ملزم بالعودة إليها من أجل إيجاد نقطة بداية للهوية العرقية الحاضرة؟ وكم عدد الأجداد الذين ينبغي أن يأخذهم في الحسبان؟ لا وجود لجواب موضوعي لذلك السؤال: الجواب مشروط بالنسيج الاجتماعي. عندما كتب الكاتب الأمريكي من أصل أفريقي أليكس هالي سيرته الذاتية الخيالية «الجذور» (1998 [1976])، تعقب نسبه بالعودة إلى الساحل الغامبي. مع ذلك، لو كان قد تتبع نسب أبيه بدلا من أمه، كان يمكن أن ينتهي إلى إسكوتلندا.

يشير هذا الجانب للهوية العرقية كذلك إلى أنه لا وجود لعلاقة أحادية (واحد - لواحد) بسيطة بين الأيديولوجيا والممارسات الاجتماعية. فعلى الرغم من أن اليهود يبررون هويتهم العرقية بالإشارة إلى النسب المشترك، فإن من الواضح أن كل اليهود لا يملكون النسب نفسه. يميل اليهود من أوروبا الشرقية إلى أن يظهروا مثل الأوروبيين الشرقيين، ويميل اليهود من شمال أفريقيا إلى أن يشبهوا سكان شمال أفريقيا. على الرغم من أيديولوجيا الزواج الداخلي، كان هناك قدر معتبر من الاختلاط الحقيقي مع السكان المحيطين.

أخيرا، يقلل معيار الأصول المشتركة المعزوة بصورة جدية العدد المحتمل للفئات العرقية في أي مجتمع. صحيح أن العرقية ابتكار اجتماعي وليس قضية طبيعة، وأن التنوع العرقي لا يتطابق مع التنوع الثقافي. ولكن يجب على الهويات العرقية أن تبدو مقنعة لأعضائها من أجل أن تؤدي وظيفتها - وعليهم كذلك أن يعترف بهم باعتبارهم شرعيين من قبل غير الأعضاء للجماعة. إذا ما أصرت جماعة من أشرار لندن على أن لديهم ثقافة فريدة مع أصول في ماض خرافي وضبابي، يعتمد احتمال أن يصبحوا فئة عرقية على الاعتراف بالآخرين. على نحو مماثل، إذا ما ادعى أحد ما بأن الهنود والأفارقة لديهم أصول مشتركة وعليهم أن يعتبروا إذن جماعة عرقية، فإنه لن ينجح في ذلك، نظرا إلى أن معظم الأفارقة والهنود لن يوافقوا على ذلك.

في السنوات الأخيرة، اهتم الأنثروبولوجيون بالطرق التي تم فيها التلاعب بالتاريخ والرموز الثقافية لابتكار الهويات والتنظيمات العرقية. ينطوي مثل هذا التركيز على الاهتمام بالطرق التي تبنى بها الهويات العرقية، وسنأخذ بالاعتبار الآن قليلا من الأمثلة التي تشير إلى كيفية حدوث ذلك.

ابتكار الهوية ذات النسب

ينظر إلى هنود الهوران في مقاطعة الكيبك (ويندوتس) اليوم كقبيلة كندية محترمة (روسنز، 1989). بخلاف العديد من الشعوب الأصلية الأخرى، نجح هنود الهوران بتقديم أنفسهم إلى المجتمع كسكان مضطهدين بثقافة فريدة، وإن كانت متلاشية، ممن تمت معاكستهم لقرون، تعرضوا للمذابح وحرموا من الحقوق المدنية والإقليمية من قبل الاستعماريين والسلطات الكندية. تظهر المقارنة بين تقديم القادة العرقيين لحالتهم وبين مصادر تاريخية أخرى، أن من الممكن أن نمضي بعيدا في إعادة تفسير التاريخ من أجل ابتكار هوية جمعية وتماسك سياسي.

تشير الدراسات التاريخية التي تتعامل مع الهوران إلى أن اتصالاتهم مع المستعمرين كانت لقرون طوعية ومربحة. كانوا حضريين وتصرفوا كوسطاء بين تجار الفراء الفرنسيين والصيادين البدو الذين وفروا الفراء في القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر. فيما بعد، كانوا على اتصال منتظم بالبعثات اليسوعية، ممن كانوا على أي حال غير ناجحين في محاولاتهم لتحويلهم إلى المسيحية.

كان الآيروكوس الأعداء الرئيسيين للهوران. في أواسط القرن السابع عشر بدأ الآيروكوس بمهاجمة قرى الهوران بكثافة غير مسبوقة، وتفرق الناجون منهم. تم استيعاب معظمهم في جماعات الآيروكوس، وفر البعض إلى مقاطعة الكيبك. خلال هذه الفترة اختفت ثقافة الهوران التقليدية، وكذلك لغتهم. فيما بعد، تعاونوا مع الفرنسيين ومنحوا لهذا السبب أرض للصيد لا يملكون فيها ادعاء أصليا بالملكية.

تختلف نسـخة الهوران المؤثـرة لتاريخهم عن هذه النسـخة في عدد مـن النقاط. وهـي معروضة في كتاب من تأليف رئيسـهم ماكس غروس - لـوي، «الهوران الأول» (1980، المصدر في روسـنز، 1989). لا يعترف الكتاب بأنه كانت هناك خصومات تقليدية بين القبائل الهندية في العموم وبين الهـوران وجيرانهم الآيروكوس على وجه التعيـين. كما يلمح إلى أن مثـل تلك الخصومات، إذا ما ظهـرت مطلقا، تم التحريض عليها من قبل الاستعماريين. وفقا لروسنز، يصور الكتاب كذلك «نوعا من ثقافة الاتحاد الهنديـة»، التي «توحد كل الهنود ضد كل الدخلاء وبصورة رئيسـية ضد البيـض». هذه «الثقافة»، كما وصفت وجسـدت في كتاب غروس - لوي، تم تكوينها من العناصر التي تتطابق مع قوالب إيجابية واسـعة الانتشـار عن الهنود في المجتمـع الكندي الأوروبي. يصور الهنود كأنهم قريبون إلى الطبيعـة ويحترمون النباتات والحيوانـات، إنهم مضيافون بصورة عفوية، أمناء على نحو واضح، غير فاسـدين ولديهم قدر عظيم من الكرامة، إنهم متسامحون ومعتدلو السـلوك، وذوو عقلية منفتحة فيما يتعلق بالثقافات الأجنبية. بإيجاز، تصور «الثقافة الهندية» باعتبارها أكثر تفوقا من الثقافة البيضاء بطرق عديدة.

خاتمة روزينس غير المتسـامحة على أي حال هـي أن هذه «الثقافة الهنديـة» هـي اختراع قد يكون فعالا سياسـيا ولكنه أحـادي الجانب، «لنضعها بشـكل مخفـف». حقق الهوران مكانتهم فـي الوقت الحاضر، يجادل روسنز، من خلال الابتكار المقصود لثقافة عرقية مقابلة، لتاريخهم ولثقافة أجدادهم والتي قد توصف على أنها متخيلة بشـكل كبير. يختتم روسنز قائلا:

> عندما قارنت خـواص الثقافة الهورانية الجديدة هذه مع الثقافـة التي تم تصويرها في السـجلات التاريخية، كانت معظم السـمات الحديثة، تقريبا كل شـيء، مزيفا: مقـالات الفولكلـور، تسـريحة الشـعر، الأحذيـة، أزياء المهرجان «الهندي»، الزوارق، الفخاريات، اللغة، الموسـيقى (1989: 47).

التاريخ والأيديولوجيا

لا تنحصر الترجمات المختارة للتاريخ في الأقليات العرقية مثل الهوران. عانى المؤرخون المشتغلون في البلدان الأوروبية الحديثة كثيرا ليظهروا أن أممهم قديمة جدا حقا، على الرغم من أنها ابتكرت عادة في القرن التاسع عشر (آندرسون، 1991 [1983]). قد تكون هذه سمة الحداثة. في هذا الكتاب حول الهوران، حول الرئيس غروس - لوي بصورة مؤثرة «الثقافة الهندية» إلى موضوع، معتبرا إياها من الخارج، كشيء ما يوجد على نحو مستقل لأي فعاليات قد يدخل فيها الهوران الحقيقيون. عندما تجسد الثقافة بهذه الطريقة، يمكن أن يتم التلاعب بها. لذلك، أخذ بضعة من الهوران في السنوات الأخيرة أسماء هندية وبدأوا بارتداء الملابس الهندية، بطريقة واعية ذاتيا لإيصال فكرة أن «لديهم ثقافة». في السنوات التي أعقبت نشر كتاب روسنز، بدأ الهوران/ الوايندوت كذلك بتعلم لغة الوايندوت. هذا النوع من سياسات الهوية الشخصية هو من خواص المجتمعات الحديثة.

يمكن أن تكون الأصالة المعزوة والاستمرارية مع الماضي مصادر للشرعية السياسية. في الوقت نفسه، يمكن أن تكون معرفة الواحد لتاريخه (ما إذا كان مفبركا أو لم يكن) مهمة بدرجة عالية لتشكيل الهوية العرقية. خطوط النسب، الشخصية والثقافية، تكتب دائما بطرق مختارة - لأسباب سياسية وأخرى. لذلك وجد العديد من الأمريكيين الشماليين البيض ممن تعقبوا أنسابهم الأصل الإنجليزي النبيل في أسلافهم. لم يتم إيصال حقيقة أن شجرة عوائلهم تحتوي احتمالا على عاهرات وعمال يدويين كذلك. بالمثل، لا يوصل الهوران والجماعات الهندية الأخرى في أمريكا الشمالية اليوم حقيقة أن العديد من أسلافهم كانوا في الواقع أوروبيين، من حيث إن الزواج المختلط كان شائعا جدا لفترة طويلة من الزمن.

في نقطة الاتصال هذه، يتقاسم العديد من الأنثروبولوجيين الرفقة مع المؤرخين المحترفين بدراسة علم الأعراق البشرية. بينما يميل العديد من المؤرخين إلى محاولة البحث عما حدث حقا - يميز البعض حتى

بين التقاليد «المخترعة» والتقاليد «الحقيقية» (هوبزموم، 1983، كذلك الفصل الخامس) - بدلا من ذلك يركز معظم الأنثروبولوجيين على إظهار الطرق التي تستخدم فيها الدراسات التاريخية المعينة كأدوات في الابتكار المعاصر للهويات وفي السياسة. يمكن للأنثروبولوجيين أن يشددوا على أن التاريخ ليس نتاج الماضي، بل استجابة لمستلزمات الحاضر. لذلك السبب، تصل مناقشة التاريخ هذه ليس إلى الماضي بل إلى الحاضر. في الفصل التالي، سأنظر في الماضي نفسه وعلى ما هو عليه.

يتعلق أحد الأمثلة بإعادة بناء التاريخ الذي كان ناجحا بصورة جزئية فقط بالمسلمين في الموريشيوس (إريكسن، 1988، 1998)، مكونين 16 - 17 في المائة من مجموع السكان في الموريشيوس، فإن كل المسلمين الموريشيين هم سليلوا التجار والعمال بعقود استخدام ممن جاءوا من الهند البريطانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كانت لغاتهم هي البوجبوري، السندي والغيوجاراتي، كان القليل منهم يعرفون الأوردية. في تعداد العام 1972، ثبت كل المسلمين تقريبا أن لغة أسلافهم كانت اللغة الهندية (الأوردو، كونها لغة ذات حظوة، كانت أكثر تمثيلا)، لكن عند حلول التعداد التالي بعد عشر سنوات، ثبت أكثر من نصف المسلمين أن لغة أسلافهم كانت العربية. ظهرت خلال السبعينيات حركة قومية عربية قوية، ومع أزمة النفط التي بلغت ذروتها في العام 1973 صار واضحا أن العرب مثلوا قوة لا يستهان بها في السياسة العالمية. أصبحت أكثر إثارة للاهتمام أن تكون جزءا من هذه الحركة من أن تتعقب جذورك نحو الباكستان أو الهند. وعليه، أعاد الموريشيوس المسلمون تحديد ثقافتهم السالفة. في العاصمة، بورت - لويس، بدأت النساء المسلمات بارتداء الحجاب وبدأ الرجال بارتداء الثوب الأبيض الطويل وأطالوا لحاهم. حاولوا، بصورة مؤثرة، أن يصبحوا سليلي العرب بدلا من أن يكونوا سليلي العمال الهنود. على أي حال، لم يعترف بهذا التحول تجاه العالم العربي على وجه العموم من قبل الموريشيين الآخرين، وأشار العديدون إلى أن المسلمين، حقيقة، هم هنود بقدر ما هم الهندوس. كانت الهوية الجديدة، بكلمات أخرى، مثار جدل. خلال الثمانينيات كان التوجه نحو العرب قد بدأ بالانخفاض إلى حد ما، ولكن لا بد من ملاحظة أن العديد من الموريشيين المسلمين دعموا

العراق خلال حرب الخليج، على الرغم من أن الموريشيوس والباكستانيين كانوا في جانب التحالف، وأن ما تلا ذلك من «حرب الإرهاب»، ابتداء من الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة العام 2001 قادت إلى تداعيات سياسية في الموريشيوس كما في بلدان أخرى ذات أغلبية سكانية مسلمة ضخمة.

قد يبدو هذان المثلان، الهوران والمسلمون الموريشيون، تقريبا كمحاكاة ساخرة للجماعات العرقية، ولكنها أكثر نموذجية مما تبدو عليه. تفسيرات الماضي مهمة لكل هوية عرقية، والعلاقة بين مثل هذه التفسيرات و«التاريخ الموضوعي» خاضعة للجدل والتفنيد بالضرورة. كما جادل ليفي شتراوس بالمقارنة بين الأسطورة والتاريخ (1962: الفصل الثامن)، تتضمن الحسابات التاريخية فقط شريحة دقيقة من كل الأحداث التي حصلت في مدى زمني محدد، وهي تنطوي بالضرورة على التفسير والانتقاء. هناك دائما عنصر للابتكار في كتابة التاريخ (لونثال، 1985)، وللهوية دائما عنصر مهم لصيرورة الهوية الذاتية.

بما أن «الثقافة الموضوعية» ليست هي التي تشكل العرقية، فإن من المفهوم أن نثبت أن الهويات العرقية يمكن أن يحافظ عليها برغم التغير الثقافي. مع ذلك، قد يبدو مثل هذا النوع من إدامة الهوية متناقضا، من حيث إن الأيديولوجيات العرقية تشدد على استمرارية ذلك المحتوى الثقافي كتبرير للوجود المستمر وتماسك الجماعة. إحدى النقاط المهمة في دراسة ليش (1954) لسياسات الكاشن أنه لا وجود لانسجام تام بين الأيديولوجيا والممارسات الاجتماعية. يظهر ليش أن ذات الأساطير والكوزمولوجيا الكاشية يمكن أن تستخدم لتبرير نظامين اجتماعيين مثاليين مختلفين بدرجة عالية، الغملاو والغمسا (*)، واللذان هما مساويان وتراتبيان، على التعاقب (ليش، 1954: الفصل الثالث). هذا الغموض أو «تعددية أصوات» الرموز (في. تيرنر، 1967) تجعل من الممكن التلاعب بها سياسيا. إذن، في سريلانكا لدى التاميل والسنهالي نسختان مختلفتان بشكل طفيف للأساطير نفسها: كلتاهما خلقت نسخا صممت لتنسجم مع مشاريعهما السياسية (كابفيرير، 1988). تماما كما يستطيع الأفراد التغزل بطفولتهم، يبدو أن باستطاعة

(*) Gumlao and Gumsa.

الجماعات العرقية اكتساب تاريخ تراجيدي وبطولي. وكما يثبت كوماروف وكوماروف، «فيما أن العرقية هي نتاج صيرورات تاريخية محددة، فإنها تميل إلى أن تأخذ مظهرا «طبيعيا» لقوة ذات حكم ذاتي، «مبدأ» قادر على تحديد مسار الحياة الاجتماعية» (كوماروف وكوماروف، 1992 : 60). ما ننظر إليه هنا إذن ليس الماضي، بل بناءات الحاضر للوقت الماضي.

الوراثة والقرابة والعرقية

على نحو متزايد، تصبح الطبقات الوسطى مطلعة على الخاصية الغامضة ومتعددة الأوجه لأصولهم. بما أن العرقية ترتبط بالقرابة كشكل مجازي أو حتى حرفي، للقرابة الممتدة، فإن البحث في أصول العائلة ينطوي على تداعيات مهمة بالنسبة إلى العرقية. مع تطور التقنيات رفيعة المستوى لتخطيط الـ «دي.أن.إيه» للأفراد نحو نهاية القرن العشرين، صار من الممكن - على نحو متزايد لأي واحد مستعد لأن يدفع - أن يتأكد من الأصول الوراثية المحددة له أو لها. تم إعداد الشركات الأهلية لتسهل وتحفز الطلب في هذا الشأن، وبدأ الأنثروبولوجيون البحث حول هذا الموضوع والممارسات ذات الصلة عاكسين، في الوقت نفسه، الإرث المختلط لمعظم الكائنات البشرية الحية والخطابات المستمرة حول الهويات «الحقيقية». بكلمات بن كامبيل: «ينظر إلى الـ «دي.أن.إيه» كأنه يقدم قيمة خطابية مضافة بالعلاقة مع قصص العنصر، العرقية، والأمة» (2007: 169). مع ذلك فإن أي القصص التي يمكن للواحد أن يحيكها هو أمر يعتمد على الظروف. اكتشف بريطاني من أصل جامايكي ظهر في نشرات الأخبار البريطانية في العام 2003 «بسعادة» أنه بالإضافة إلى تملكه خمسة عشر جينا وراثيا من خمس عشرة جماعة عرقية مختلفة في أفريقيا، فإن لديه أصولا ذكورية بيضاء. نظر هذا الرجل إلى النتائج كدليل على أن للأفارقة الكاريبيين «الحق في أن يدعوا أن لهم إرثا في المملكة المتحدة» (كامبيل، 2007: 171). تصف مقالة صحيفة يومية أخرى أشير إليها من قبل كامبيل شخصا بريطانيا جامايكيا آخر، امرأة هذه المرة، على أنها «حقيقة أميرة نوبية».

استخدام مصطلح «حقيقة» ذو مغزى مهم في هذا السياق. تميل اختبارات الـ «دي.إن.إيه» إلى الكشف عن أصول مختلطة، ويمكن بالتالي أن تفسر بعدد من الطرق. تصف قصة صحافية ثالثة نوقشت من قبل كامبيل البريطانيين القدماء (أولئك الذين سكنوا الجزر قبل الكلتيين (Celts)، الرومان والأنجلوسكسونيين) كجماعة «متمدنة جدا» حيث إن أجزاء من الـ «دي. أن. إيه» العائدة إليهم عاشت حتى الوقت الحاضر (وإن كانت مختلطة بـ «دي.إن.إيه» الكلتيين، الرومان... الخ). بهذه الطريقة، تحكي لنا قصة الاستمرارية الجينية والإقليمية من خلال المواد المتوافرة على نحو انتقائي.

قد لا يبدو جليا من السطح، ولكن من الواضح أن البحث في اختبارات الـ «دي.أن.إيه» وكذلك الحال في التقنيات الإنجابية والأشكال الجديدة للقرابة، قد تسلط ضوءا جديدا على العرقية. بما أن الهوية العرقية تحتوي دائما على عنصر للسلالة المعزوة، فإن حقائق الأصول المختلطة قد تعكس وتؤثر في الأفكار الشائعة حول هذه القضية. في دراسة من النرويج، يناقش هاويل وميلهوس (2007) في هذا السياق تبني الأطفال غير الأوروبيين والتبرع بالحيوان المنوي، مظهرين أنه على الرغم من أن الخطابات النرويجية لفكرة القومية (والهوية العرقية النرويجية) تميل إلى أن تكون عنصرية وجوهرية، يستطيع الأطفال المتبنون أن يمرروا هذه القيود على عضوية الجماعة من خلال صيرورة «القرابيات» التي تحدث من عمر مبكر جدا في العائلة المتبنية، قد يكون من العدل أن نقول إن القومية النرويجية، مثل معظم القوميات الأوروبية، لديها عنصر عرقي، ولكن القومية يمكن كذلك أن تسمو بالعرقية. سيناقش هذا الأمر بتفصيل أكبر في الفصول من السادس إلى الثامن.

العوامل الاجتماعية في صيرورة الهوية

بمعنى ما الثقافة مخترعة، والعلاقة بين الثقافة كأيديولوجيا والثقافة كحقيقة ضعيفة. مع ذلك فإن من المؤكد ألا شيء يمارس دورا في التبرير الاجتماعي للهويات العرقية بصورة جيدة وعلى نحو مساو. إذا حمل الوكلاء أنفسهم فكرة أن وصفا معينا لثقافتهم مزيف، فلن

يجهزهم ذلك بهوية عرقية قوية. إذا كانت نسخة الجماعة لتاريخها الثقافي خاضعة للتفنيد بصورة جدية من قبل جماعات أخرى، كما كانت الحال مع المسلمين الموريشيين، قد تكون إشكالية كذلك أن تحافظ على الهوية المفترضة من قبل تلك القصة للتاريخ. لذلك لا نستطيع أن نستنتج أن كل الأمور محتملة وأن كل شيء حول الهوية هو خديعة وزيف. النقطة الرئيسية في هذا الفصل هي أن الهويات غامضة، وأن هذا الغموض مرتبط بالتاريخ المتفاوض عليه والمحتوى الثقافي المتفاوض عليه. حتى عندما يوثق التاريخ البيولوجي للشخص علميا، فإنه مفتوح لتفسيرات متنوعة.

اعتبر العديد من العلماء الدارسين المنفعة كمتغير أساسي في تفسيرهم للمحافظة على الهوية العرقية، معتبرين الهوية كأنها شيء طارئ على التنظيم السياسي الذي شكل في ظروف المنافسة على الموارد النادرة. مع ذلك، فإن مفهومات المنفعة هي نفسها إبداعات ثقافية، وكذلك تصبح الحدود ملطخة بين ما هو مفيد وما هو ذو معنى. لذلك فإن من الصعب أن يتم التنبؤ بأي من الهويات العرقية أو غيرها ستكون مهيمنة لأي من الشعوب في المستقبل. صعود الهوية الإسلامية العولمية في العقود الأخيرة، غالبا ما تنقض الهويات العرقية والقومية، هي مثل لشكل من أشكال سياسات الهوية التي لم يتم التنبؤ بها مسبقا من قبل معظم العلماء.

إضافة إلى ذلك، تم إظهار أن عددا من الفئات العرقية يعيد إنتاج هويته حتى إن كانت تقلل بالواقع فرصهم لتحقيق الرفاهية والقوة السياسية. كتبت بنفسي عن الهوية الكريولية الموريشية وفق هذه الخطوط (إريكسن، 1986، 1988): تؤكد سمات الهوية الكريولية والتي تستخدم داخليا وخارجيا كعلامات هوية القيم غير المنسجمة مع الحراك الاجتماعي والتنظيم السياسي. ينظر إلى الحرية الفردية كـ «سمة ثقافية» كريولية نموذجية، ويعبر عنها بطرق تجعل التنظيم السياسي الرسمي والتخطيط بعيد المدى صعبا جدا.

جودل، على امتداد خطوط مماثلة، يرى أن المحافظة على هوية الروما (الغجر) في أوروبا ينبغي أن ينظر إليها كظاهرة ثقافية ورمزية بدلا من كونها استراتيجية تنافسية. يعرض مجتمع الروما قيما مختلفة عن قيم

المجتمع السـائدة، والأهداف التي يسعى إليها الروما مختلفة عن أهداف السكان المسـتقرين (أوكلي، 1983، سـتيوارت، 1991). لهذا السبب، لا وجود لمنافسـة حقيقية بين الجماعات. لذلك فإن من الأفضل النظر إلى هوية الروما كحقيقة ثقافية بدل أن تكون مظهرا لتنافس الجماعة.

هل يمكن تصور الهوية الأوروبية؟

من أجل الوصول إلى فهم أفضل (إن لم يكن بالضرورة شـرحا) لتطور الأشكال المتنوعة لصيرورة الهوية الاجتماعية، قد يكون من المفيد أن ننظر إلى حلقات الوصل التاريخية حيث تقدم الهويات الشاملة، والعمليات التي تقـود إلى قبولهـا أو رفضها. تقدم المحاولات طويلـة المدى لإيجاد توحد سياسـي، اقتصادي، وثقافي أكثر تماسـكا في الاتحـاد الأوروبي، وردود الفعل المقابلة لمثل هذه المحاولات، مادة ممتعة في هذا الشـأن، وقد تقترح مكامن الخطر في محاولات إعادة تعريفات الهوية.

قـد يعتبر الاتحـاد الأوروبي، كأنه عضو تنسـيقي، سـوق اقتصادية وتحالـف بـين دول ذات سـيادة. هكذا بدأ فـي العـام 1957. مع ذلك، منـذ أواخر الثمانينيات، تعزيز التكامل في النواحي المهمة سياسـة معلنة للاتحـاد الأوروبي. على نحو ملحوظ، اسـتتبع نقل القوة السياسـية من العواصم الوطنية إلى بروكسـل، والذي تم خلال التسـعينيات، محاولات لإعادة تعريف الولاءات والارتباطات. يمكن أن تكون النتيجة المحتملة لهذا التحول هي أن الأحزاب السياسـية في البرلمان الأوروبي سـتصطف هي نفسها بالنهاية على امتداد خطوط سياسية، لا وطنية، بحيث، مثلا، يشكل الخضر والديموقراطيون الاجتماعيون تكتلات مع الخضر والديموقراطيين الاجتماعيين من بلدان أوروبية أخرى، على التعاقب، بدلا من أن يصطفوا هم أنفسـهم مع أحـزاب أخرى من بلدانهم هم. مع ذلـك لم يتحقق هذا بطريقـة ذات مغـزى، ولكن الاتحـاد الأوروبي للقرن الحادي والعشـرين اسـتثمر بقوة أكثر مما فعل في نحو عقدين سـابقين مـن الزمن. العملة المشتركة، اليورو، قدمت أخيرا في يناير 2002، هي مؤشر واحد، كما كان قبول عضوية دول جديدة من وسط وشرق أوروبا في العقد الأول من القرن

الحادي والعشرين. محاولة التنسيق في سياسات اللجوء والهجرة هي مثل ثالث، قانون الشينغن الذي يسمح للمواطنين من معظم الدول الحاصلة على العضوية أن يسافروا بحرية من دون جواز سفر. الشعبية الغامرة لبطولة الاتحاد الأوروبي لكرة القدم، والتي غالبا ما تطلق البوق لكل من الدوريات المحلية والمباريات الدولية بأعداد مشهودة، يمكن كذلك أن تشير إلى تنامي العواطف الجمعية المشتركة على المستوى الأوروبي. تم توحيد التشريعات على نحو تدريجي فيما بين البلدان الأعضاء (وأطرافها). كانت ولاتزال قضية المواطنة هي القضية الرئيسة في النزاع. مع ذلك، كما أظهر كرس شور (2000: الفصل الثالث)، أنه لا وجود لاتفاق مشترك فيما يتعلق بالمحتوى الأساسي للمواطنة الأوروبية، ما الذي يجب أن يستلزمه في سياق الحقوق والواجبات، والفشل في تعديل الدستور الأوروبي في العام 2005 يشير إلى أن العديد من السكان في أوروبا يفضلون أن يكونوا مواطنين لبلد أوروبي بدلا من أن يكونوا مواطنين أوروبيين.

قد تكون التأثيرات الاقتصادية للوحدة الأوروبية هائلة كذلك من حيث، على سبيل المثال، ينتج الفلاحون الفرنسيون على نحو متزايد من أجل أوروبا وليس من أجل فرنسا أو إقليمهم هم. قد يؤدي هذا النوع من الوحدة الاقتصادية إلى التشجيع على تشكيل صيرورة الهوية الأوروبية على المستوى الذاتي.

هل ستؤدي التطورات الاقتصادية والسياسية نحو الوحدة الأوروبية إلى تطور هوية أوروبية مشتركة تنقض الهويات القومية؟ لهذا السؤال ثلاثة جوانب ممتعة في الأقل. أولا، يبدو أن الحماس من أجل الوحدة الأوروبية هو على أعظمه في الأقاليم الأكثر فقرا، وفيما بين النخب السياسية والاقتصادية، والتي قد تجني لأسباب مختلفة أعظم الفوائد الاقتصادية والسياسية. بكلمات أخرى، في هذا المجال يبدو أن تشكيل الهوية مشروط بمدركات المنفعة.

ثانيا، الصيرورات الاقتصادية والسياسية ليست بحد ذاتها كافية لتطور الهوية، على الرغم من أنها قد تؤدي دورا كمحفز. إنتاج الأيديولوجيا - على نحو ملحوظ، ابتكار التاريخ المشترك - هو حاسم كذلك. حاولت إذن بضعة كتب في التاريخ الأوروبي إعادة رسم الماضي. أحد أكثرها تأثيرا في

التســعينيات كان كتاب جين - بابتيست ديوروسيل «أوروبا - تاريخ شعوبها» (1990)، حيــث يختتم المؤلف بأنه «ينبغي أن يكون ممكنا ... أن نبني أوروبا متحدة» (1990: 414). نشــر الكتاب في الوقت نفسه بعدة لغات أوروبية. بينما شددت العديد من كتب التاريخ المبكرة على ظهور الدول القومية وكتبت التاريخ من وجهة نظر الأمة، رمى هذا الكتاب بصورة واضحة إلى التقليل من دور الأمم الفردية، مشددا بدلا من ذلك على الإرث الأوروبي المشترك وكذلك على المجتمعات المحلية والإقليمية. كانت النتيجة، إذا ما وضعت بعبارة فظة، تاريخ لأوروبا حيث تملك اليونان على نحو مزعوم تاريخ أيرلندا نفسه، ولكن ليس التاريخ نفسه الذي تملكه تركيا [4]. توضح هذا النقطة العامة أن التاريخ مفتوح لمختلف التفسيرات، والتي يمكن أن تتنافس مع بعضها. هناك أسباب سياســية واقتصادية وراء عدم بــذل جهد لابتكار هوية مشــرقية تضم كل شعوب شرق المتوسط، على الرغم من أن مثل هذه الهوية لديها ما يشفع لها بالقدر نفسه في سياق «التاريخ الموضوعي» كما للهوية الأوروبية.

كما يظهر شور (2000: 52)، حاولت «الذخيرة الفنية للرموز الأوروبية» أن تحيد الاختلافات القومية. مثل واضح، والذي يظهر كلا من إبداع وربما هشاشــة «هندســة الهوية» الأوروبية المعاصرة، هو رمزية الورقة النقدية اليورو. بدلا من تصوير البنايات الأوروبية القائمة، والمناظر الطبيعية، وما إلى ذلك (مما قد يؤدي إلى شــعور بالاغتــراب عن بقية الدول الأوروبية) تصور الأوراق النقدية بنايات متخيلة، كلاسيكية وحديثة، لا يوجد أي منها في الواقع ولكنها جميعا قد تظهر كأنها أوروبية في الشخصية، تقريبا مثل العديد من النماذج المثالية الأفلاطونية.

ثالثــا، الهوية الأوروبية ليســت بالضرورة غير منســجمة مع الهويات القومية أو العرقية. الهويات الاجتماعية شرائحية بطبيعتها، تبعا للوصفة العامة التي شرحتها دراسة إيفانز - بريتشارد (1940) للتنظيم السياسي للنوير. أن تكون عضوا لعائلة لا يعيق أن تكون عضوا لجماعة عرقية، وأن تكون عضوا لجماعة عرقية لا يعيق بالضرورة أن تكون عضوا في شريحة لجماعة أكثر شمولية. مع ذلك، من أجل أن توجد تلك الجماعة الشمولية، يجــب أن تكــون ذات صلة اجتماعيــا. يجب أن يكون لديها بعض الســلع

لتبعتها - مادية، سياسـية، أو رمزية - ويجب أن ينظر إلى تلكم السلع كما لو أنها ثمينة من قبل الجماعة المستهدفة.

لا يمكن الإجابة بصورة مسـتقيمة ومباشـرة عن سـؤال ما إذا كانت الهوية الأوروبية المشـتركة العابرة للقوميات ستنتشـر على نطاق واسـع فـي المسـتقبل القريب. كل ما نسـتطيع أن نقوله هو أنـه لا بد أن تكون مشـروطة على كلا الجانبين التبرير الرمزي والتنظيم السياسـي [5]. لا يعتقـد العديد من المراقبـين أن هذا يمكن أن يتحقـق. يجادل أي. دي. سـمث (1995 : 143) إذن أنه «من أجل نقل الولاءات وصيرورات الهوية للشعوب الأوروبية ... وإلحاقها بمجموعة من الأساطير، والذاكرة، والقيم والرموز الأوروبية المشـتركة»، فإن هذا سـينطوي على عمل فذ للهندسة الاجتماعيـة الثقافية. الآخرون أكثر تفاؤلا، ولكن كذلك أكثر تواضعا في طموحاتهم، والتي كانت فاشـلة بضع مرات منذ تفاؤلية الاتحاد الأوروبي الغامرة بدايات التسعينيات.

ما الذي تفعله الهويات؟

تصبح الهوية العرقية مهمة على نحو حاسم لحظة إدراك وقوعها تحت التهديد. بما أن العرقية جانـب للعلاقة، فقد يقال إذن إن أهمية الحدود تكون مشروطة بالضغط الواقع عليها. من الجانب الآخر، رأينا أن تعبيرات الهوية العرقية قد تعتبر كذلك، ليس كاسـتجابات سيكولوجية للتهديدات من الخارج أو محاولات لخلق نظـام في الكون الاجتماعي، وإنما كأدوات رمزية في النضالات السياسية. تكون الأهمية الاجتماعية للهويات العرقية على أشـدها عندما يلبى شرطان في الوقت ذاته في أيديولوجيات عرقية مشرعة. سنعود إلى هذه النقطة المهمة في فصول لاحقة.

يجب التشـديد كذلك على أن التزمت وحدود الجماعات العرقية هي أقل وضوحا على الأرض مما افترض على نحو عام. كما يقول غيرد بومان: «كل الهويات صيرورات هوية، كل صيرورات الهوية حوارية» (1999 : 140) وأن تشـكيل الهوية ديناميكي وذو جوانب متعددة. أضف إلى ذلك نقد أي. بـي. كوهين لمفهوم الحدود (الفصل الثالـث، انظر كذلك أي. بي. كوهين،

2000)، ويصبح واضحا أن على الواحد ألا يدخل، كطالب أو عالم، وضعا معقدا بصورة عرقية، والذي قد يبدو واضحا بما فيه الكفاية من بعد، مع افتراض مسبق أن كل أعضاء فئة متشابهين ثقافيا، بملامتهم العرقية بالطريقة نفسها، ويسمحون للعرقية بأن تكون الهم المهيمن في حياتهم. في كل هذا، هناك تنوع معتبر، كما ستظهر فصول لاحقة بالتفصيل.

صيرورات الهوية ثنائية من حيث الجوهر وتؤلف جوانب للمعنى وللسياسات بمفهوم واسع. قد يقدم الوظيفي أو الذي تقوم حساباته العرقية على مركزية الفاعل تحليلات جيدة للإدماج العرقي على مستوى التفاعل ومنافسة الجماعة، ولكنهم يتراجعون عادة عن أن يسألوا: لماذا الهويات العرقية متغلغلة وجوهرية بالنسبة إلى الناس؟ لماذا، كما يقول بندكت أندرسون (1991 [1983أ])، يكون الناس مستعدين لأن يموتوا من أجل أمتهم (أو المجتمع المحلي العرقي) ولكن ليس عادة من أجل طبقتهم الاجتماعية أو مدينتهم. ولا يخوضون في «الحميمية الثقافية» المجرية من قبل أعضاء جماعة (هيرزفيلد، 1997)، والتي تمكنهم من أن يثق أحدهم بالآخر (ولكن ليس بالدخلاء)، والطرق التي تقدم بها الجماعات الأولية مفهوما للأمن والذي هو بالضرورة استثنائي اجتماعيا. على نحو مقصود لم أعط جوابا بسيطا لهذه الأسئلة المعقدة جدا هنا، ولكني أظهرت بدلا من ذلك القليل من الطرق التي يمكن أن تسأل بها بطريقة ذات معنى دون اللجوء إلى تأملات خالصة.

سيتناول الفصل التالي الأسئلة عن الهوية العرقية وتشكيل الجماعة من وجهة النظر المكملة لتلك التي تم تطويرها حتى الآن. نتحول الآن إلى تقييم أهمية الصيرورات التاريخية والمجتمعية على الصعيد الاجتماعي الكبير لتطوير الجماعات والهويات العرقية. أخيرا، سيشار كذلك إلى كيف أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية، على الرغم من (أو ربما بسبب) تحيزها إلى المجتمعات الصغيرة والعلاقات ما بين الأشخاص، يمكن أن تكون فعالة في خلق فهم للصيرورات العولمية في العالم المعاصر.



5

العرقية في التاريخ

لم نعد نعتقد أن هناك «شعوبا بلا تاريخ». التحدي الإثنوغرافي المعاصر هو كيف نفهم وندخل في تلك التواريخ المستمرة القائمة من وجهة نظر الحياة اليومية.

ريتشارد جينكينس (2008، 5)

من أين أتى أبواك؟ وأجدادك؟ وأجداد أجدادك؟ أخيرا، إذا أصر السائل، فسيجد جذرا مزروعا. الأمريكي الخالص 100 في المائة، هو في الحقيقة 100 في المائة شيء آخر.

معرض شعار المئوية الثانية (1976)

في معهد السميثسونيان، واشنطن، دي. سي.

يبدو أن الجدل والمادة المعروضة حتى الآن تقترح أنه على الرغم من أن العرقية

«الأممية (أو الهوية العرقية) تنطوي على ذكريات مشتركة، ولكنها تنطوي كذلك على قدر عظيم من التناسي المشترك».

إيرنست رونا

لا تقتصـــر على المجتمعات الحديثة، هناك جوانب للعديد من الصيرورات مـــا بين العرقيـــة والتي هي أقل احتمالا من أن تتحقـــق في الظروف غير الحديثـــة عنها في الظروف الحديثة. على وجـــه التحديد، يمكن أن يكون هذا حقيقة للهوية الذاتية التأملية ولتجسيد الثقافة الذي يبدو أنه يفترض مسبقا مستوى تعليميا واسع الانتشار. تقتصر الظواهر المعاصرة للقوميات وقضايـــا الأقليات على نحو واضح على العالـــم الحديث أو في الأقل، في حالة الســـكان الأصليين، الصلة بين الحداثـــة والطريقة التقليدية للحياة. يمكـــن الجدل على أن المفاهيم ما قبل الاســـتعمارية للاختلافات الثقافية تشير إلى أنواع مختلفة من الظواهر على وجه العموم من تلك التي تولدت مـــن خلال الرأســـمالية والدولة (كوماروف وكومـــاروف، 1992، فاردون، 1987، ســـاوثهال، 1970). من الجانب الآخر، ينبغي أن يوضع في البال أن الصيرورات العرقية المتنوعة التي تم تحليلها في بارث (1969ب) تأخذ مكانها بدرجة كبيرة في ظروف غير حديثة.

ســـيحلل هذا الفصل صيـــرورة «الأصول العرقيـــة» - ظهور العلاقات العرقية والهويات العرقية - من وجهة نظر التغير التاريخي. ســـتوضح هنا بدرجة أكبر بضع مشـــكلات نظرية نوقشت في الفصول السابقة، لاسيما العلاقات بين العرقية والحداثة، الثقافة والعرقية، الوكالة والبناء.

التطور التاريخي للعلاقات العرقية

في «مقدمته» المؤثرة، انتقد بارث (1969أ) وجهة النظر الشائعة آنذاك بشأن العرقية، لافتراضها أن الظواهر العرقية تحصل بسبب الاتصال بين جماعـــات متمايزة ثقافيـــا، غالبا تحت ظرف اســـتعماري. بدلا من ذلك، يجـــادل بارث، فإن علينا «أن نســـأل أنفســـنا ما الذي نحتـــاج إليه لنمكن التمايزات العرقية من أن تظهر في منطقة ما» (1969أ: 17). ما يبدو أنه يدعـــو إليه هنا هو وجهة نظر تاريخية حـــول العرقية. مع ذلك، لا الكتاب الذي حرر من قبل بارث ولا معظم الدراسات الأنثروبولوجية للعرقية تتولى حقا مهمة إظهـــار كيفية تطور التمايزات العرقية وانتشـــارها في منطقة ما، كيف تنقســـم تاريخيا الجماعات المتجانســـة ابتداء إلى اثنتين أو بضع

جماعات عرقية متمايزة. يجادل بارث، على أرضية منطقية بدرجة كبيرة، أن التخصص المهني، وتطور نوع ما من تكامل الجماعة، سيشـــجع بصورة تدريجية على خلــق وتصدير العلامات المميزة، وفـــي النهاية، على ظهور الجماعات المتمايزة، بخطوط نسب منفصلة، يعتبر كل واحد منها الآخرين متمايزين ثقافيا عن أنفسهم.

من المحتمل أن اللاإســـتمرارية الثقافية تطورت عموما بهذه الطريقة تحت عدد من الظروف. في الظروف التي تتقسم فيها الجماعات ببساطة ولا تتطور التكاملية، ســـيتطور في النهاية التنـــوع الثقافي من دون عرقية (محددة كاتصال منظم للاختلاف الثقافي). هناك على أي حال صعوبات جمـــة تدخل في دراســـة هذه العملية ميدانيا، حيـــث تتضمن عادة فترات زمنية طويلة وغير معروفة. مع ذلك، فإن تطور التنظيم السياســـي القائم على أســـاس العرقية، وتطور الحركات الجماهيرية القائمة على أســـاس الهويـــة العرقية، يعتبر حديث عهد (ومرتبطـــا بعمليات التحديث)، وربما يكون هذا ســـبب تركيـــز الأنثروبولوجيين على هـــذه الجوانب لـ «الأصول المرقية». في كل الحالات تقريبا كان الســـياق السياســـي لظهور مثل هذه الحركات العرقية هو ظرف استعماري أو دولة قومية.

توسعات حدود النسق

يجـــب على العرقيـــة من حيث التعريـــف أن تبرز إما مـــن عملية التباين الاجتماعـــي بين الســـكان، والذي يقود في النهاية إلى تقســـيم الســـكان إلى جماعتين متمايزتين، من خلال الهجرة، أو من خلال توســـع حدود النسق مما يجلب الجماعات المتمايزة ســـابقا في اتصال أحدها مع الآخر. منذ ســـنوات مضـــت، أظهر إيرك وولف (1982) أن الاتصـــالات المتداخلة بين المجتمعات كانت أكثر انتشـــارا مما كان مفترضا على نحو شائع من قبل الأنثروبولوجيين المشتغلين وفق تقليد مالينوفسكي، وأوضح أهمية مثل هذا الاتصال المتداخل، العولمي في النهاية منذ نحو القرن الخامس عشر. هذه الأتصالات، يشدد وولف، لا يمكن أن تضمن تحت علامات «الاســـتعمار» أو «ظهور النظام الرأســـمالي العالمـــي». في الحقيقة، كان هناك روابـــط إقليمية ممتدة للتجارة، والحروب،

والهجــرة تربط «القبائل» والزمر في معظم أجزاء العالم. غالبا ما تتعلق تلك الروابط بمجتمعــات يميل الأنثروبولوجيين إلى اعتبارها «باردة»، وفقا لليفي - شــتراوس (1962) - مجتمعات بطيئة التغيير تــرى أنها أبدية وثابتة في الأساس في مقابل المجتمعات الحديثة «الساخنة» والتي تتغير بسرعة وتوافق سكانها مع التغيير، غالبا إلى درجة الاعتقاد بمفاهيم «التقدم»... إلخ. نقطة وولف أن مــن المضلل أن نعتبر العالم كأنه «أرخبيــل للثقافات» (انظر كذلك إريكسن، 1993ب)، وأن تلك المجتمعات المتمايزة ظاهريا دائما أعيد إنتاجها جزئيا بفضل اتصالاتها المتبادلة «التكافلية» بعضها مع بعض. مع ذلك، يظهر وولف، أن شــدة ومدى هذه الاتصالات زادت بدرجة كبيرة مع «الاكتشــافات العظيمة» والاســتعمار الأوروبي من القرن الخامس عشــر فما فوق. والعديد مــن الفئات العرقية والمراتبيات العرقية القائمــة اليوم هو النتيجة المقصودة وغير المقصودة للاســتعمار الأوروبي في أمريكا الشمالية والجنوبية، منطقة الكاريبي، أفريقيا، جنوب آسيا، شرق آسيا، أستراليا ومنطقة المحيط الهادي. على نحو ملحوظ، تزايد مدى التكاملية والمنافســة من أجل الموارد عدة مرات من خلال العمل بأجر، والرأســمالية، وإدماج الشــعوب المتنوعة ضمن تكوين استعماري، وبعد ذلك دولة مستقلة.

لغرض التوضيح، ســأميز بين أربعة جوانب لعمليات التغيير هذه، والتي استؤنفت بسرعات غير متساوية وبطرق مختلفة في مجتمعات مختلفة حتى الوقت الحاضر. أولا، ســننظر إلى نتائج العبودية والرأسمالية بالنسبة إلى تطور العلاقات العرقية في العالم الجديد. ثانيا، ســتناقش أهمية الهجرة من أجل العمل. ثالثا، ستناقش أهمية التسميات ودراسة معاني الكلمات - العلاقة بين اللغة والعالم غير اللغوي - بالنسبة إلى تشكيل الهويات العرقية في أفريقيا. رابعا، ســأتعامل مــع نتائج التغيير الاجتماعي بالنســبة إلى تشــكيل الهوية وتنظيم الجماعة. اختيرت الأمثلة الميدانية في هذا الفصل بغــرض وصف بعض التنوع وكذلك التماثلات في الأنواع المختلفة للعلاقات العرقية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. سيكون التركيز في هذا الفصل بدرجة كبيرة على الأوضاع غيــر الأوروبية، وفيما يتعلق بالحالات الراهنة والحديثة سوف تناقش بكثافة في الفصول اللاحقة.

الرأسمالية والفردانية

إذا ما كنا نشـير بالعرقية إلى التنظيم الاجتماعـي للاختلافات الثقافية الموصلة، فقد ظهرت العرقية مع الرأسمالية في أجـزاء عديدة للعالم. كما أظهر إبستاين (1978، 1992)، كانت العلاقات «القبلية» في منطقة حزام النحاس مختلفة نوعيا قبل وبعد التهدئة الاستعمارية، تقديم اقتصاد المال، وتقديم الهجرة من أجل العمل والعمل بأجر. كان المهاجرون متوحدين إلى درجة كبيرة على مستوى القرية قبل رحيلهم - سياسيا من خلال الجماعة القرابية واقتصاديا من خلال زراعة الكفاف في أرض الأجداد. من ثم أصبحوا خاضعين سياسيا إلى البريطانيين ومشاركين في نظام اقتصادي رأسمالي موحد يقوم على عقد العمل الفردي والتبادل المالي. توسعت حدود الأنظمة ذات الصلة بدرجة عظيمة. دخل المهاجرون في علاقات تنافسية أفقية أحدهم مع الآخر، ورتبوا في مراتبية مهنية بعنصرعرقي مهم: تولى المغتربون الأوروبيون المناصب الإدارية. حيثما كانت الحدود ذات الصلة بالنسق الاجتماعي سابقا، أصبحت حدود القرية الآن حدودا غير مادية، تقوم على تصنيف الآخرين بدلا من مكان إقامتهم، نسقهم القرابي، أو عاداتهم وتقاليدهم. زاد التفاعل عبر الحدود اللغوية عدة مرات عبر الزمن (غالبا بتحويل لغات مثل البيمبا أو الإنجليزية إلى لغة مشتركة (*))، وبالنتيجة أصبح الناس أكثر وعيا ذاتيا فيما يتعلق بأصولهم وهويتهم الثقافية: اكتسبوا هوية عرقية ذات علاقة بأمورهم اليومية. زد على ذلك، كما جادلت في الفصلين 2 و3، قدم الوضع الحضري فرصا جديدة بالنسبة إلى التنظيم غير الرسمي والتنظيم الرسمي. قاعات شرب البيرة، الاتحادات وفيما بعد الأحزاب السياسية خلقت إمكانات جديدة بالنسبة إلى تنظيم الجماعة. ولذلك، أعادت «القبائل» ظهورها في بعض أجزاء حزام النحاس كجماعات مصالح تنظم على أساس الهوية العرقية، اللغة، القرابة، منطقة الأجداد وأساطير الأصل. كان هذا الشكل للتنظيم العرقي، بالطبع، غير معروف في الأزمان ما قبل الاستعمارية. في هذا الظرف، كان مرتبطا بصورة جوهرية بالرأسمالية. أضف إلى ذلك، أصبح لازما في مثل هذا الظرف أن نؤسس معايير واضحة لعضوية الجماعة.

(*) Lingua Franca: هي اللغة المستخدمة للتواصل بين أطراف لا يشتركون في اللغة الأم، وتكون غالبا لغة ثالثة متميزة عن اللغات الأم للمتحاورين - [المحررة].

تطـور مماثل أخذ مكانه فـي حالة الهنود الكنديين بسـبب توحدهم المتزايد في الدولة القومية. من اللحظة التي أصبحت فيها الهوية الهندية وسـيلة ممكنة لاكتسـاب حقوق معينة، أصبحت الهوية الهندية ذات صلة كأنها هوية «مظلة» في الوقت نفسـه، أصبح مهما أن نجد معايير واضحة للتمييز بين الهنود وغير الهنود (انظر الفصل السابع).

في مجتمعات الاسـتزراع، كان تقديم المكونـات العرقية أو «العنصرية» في تقسيم العمل ربما حتى أكثر وضوحا. في بعض المجتمعات، مثل ماليزيا وغايانـا، جندت فئات مختلفة من العمال بصـورة منظمة من «عناصر» أو «جماعات» متمايزة. بعد إلغاء العبودية في المستعمرات البريطانية والفرنسية (1835 – 9)، جند آلاف الهنود الشرقيين للعديد من هذه المجتمعات كعمال بعقود اسـتخدام، ليحلوا محل العبيد السابقين في مزارع السكر. في هذه المجتمعات، ظهر تقسيم العمل الذي يقوم على الفئات العرقية الاستعمارية.

فـي الموريشـيوس، جند الهنود كعمـال في حقول القصـب، فيما جند البراهمانيـون فيمـا بينهم كمراقبين. عمل العديد من الكريوليين (سـليلي العبيـد) كعمال مهرة وفنانين في مصانع السـكر. تولـى الوظائف الإدارية الوسـطى الصينيون و«الميولاتـوس»، بينما كان مديرو العقـارات دائما من المورشـيين الفرانكويين (البيض). في ترينيـداد، غايانا وفيجي، كان النمط مختلفا، في ترينيداد، كان المراقبون سودا. تدريجيا، أصبحت فكرة أن فئات معينة من الناس كانوا معدين بصورة جيدة جدا على نحو خاص للقيام بأنواع محددة من العمل جزءا لا يتجزأ من الأيديولوجيا والممارسـة الاستعمارية. امتلك أعضاء جماعات معزوة مختلفة حقوقا سياسية مختلفة، رتب الأفراد في أنساق اقتصادية وسياسية وفقا للفئة التي وضعوا فيها.

يجب أن تفهم العرقية إذن، التي هي اليوم محل اهتمام رئيسـي ومبدأ أساسـي للتنظيم السياسـي في العديد من هـذه المجتمعات (انظر ناش، 1988 وواتسـون، 2000، بالنسـبة إلى ماليزيا، بـي. وليامس، 1991، لغايانا، كلاس، 1991 وفيرتوفك، 1992، بالنسبة إلى ترينيداد، إريكسن، 1998، للموريشـيوس، غريلو، 1998، للمقارنات)، بالعلاقة مع تقسـيم العمل الاستعماري.

علامة «الهوية السوداء»

ظهرت العنصرية العلمية أواخر القرن الثامن عشـــر، بدرجة كبيرة كاســتجابة لنداءات إلغاء العبودية (بانتـــون، 1987، تودوروف، 1989، ويد، 2002). على الرغم من أن معظم العلماء تخلوا عن مفهوم العنصر منذ العشــرينيات، تســتمر المفهومــات الثقافية للعنصر فـــي الوجود فـــي التصنيفات الشــعبية. فـــي العديد من المجتمعات لاتزال ســمات الشخصية والتمايزات الثقافية تعزى إلى الناس على أساس «العنصر»، وبهذه الطريقة يتداخل «العنصـــر» مع، وأحيانا يصبح، فئة عرقية. قد يؤدي المظهر الفسـيولوجي للشخص في هذا النوع من المجتمعات دوره كطريقـــة مختزلة مألوفة لإعلام أعضاء آخرين فـــي المجتمع عن «نوع الشـــخص». مثل هذه الفئـــات المتكونة، والتقييمـــات والقوالب المرافقة لها، هي من عمل التاريخ الاستعماري والتقسيم المحدد للعمل وللسلطة السياســـية، إنها ليســـت أكثر طبيعية من التمايزات العرقية التي تباين الفنلنديين عن السويديين.

ينتمي العبيد الأفارقة ممن نقلوا إلى العالم الجديد وإلى جزر الاستزراع في المحيط الهندي منذ بداية القرن الســـادس عشـــر فما فوق إلى العديد مـــن الجماعات المختلفة ممـــن تكلموا بلغات غير واضحـــة، وكانت لديهم أنســـاق قرابية مختلفة وما إلى ذلك. في ظل ظروف اقتصادية وسياسية مختلفـــة قد يكونون أعادوا إنتـــاج تمايزاتهم بعد الهجـــرة، أو قد يكونون اندمجوا في جماعات جديدة أخرى من تلك التي كانوا شـــكلوها بالواقع. كما حدث، فقد قدمت مقاييس صارمة من أجل منع العبيد من الاحتفاظ بشـــكل من أشـــكال هوية الجماعة. انشـــطرت العوائل وأجبر الأشخاص الذين تكلموا لغات مختلفة أن يعيشـــوا ويعملـــوا معا. نتيجة ذلك، ظهرت التشريعات الصارمة التي تقسم الناس إلى فئات مهنية، وظهرت أنواع من التبعيات السياســـية التي تقوم على اللون. أصبحت الفئات العرقية المميزة التي تقوم على اللون أكثر بروزا من مكان الأصل أو لغة الأســـلاف. كعبيد، وفيمـــا بعد كطبقة عاملـــة متدنية الأجر، تم وصمهم بصـــورة جمعية من قبل الحكام. بفضل معاملتهم المتماثلة، اشـــتركوا كذلك بمصالح سياسية

للترويج لحقوقهم، وفيما بعد، منافسة وجهات نظر العالم القائد الممثلة من قبل الجماعات الاستعمارية أو الجماعات الأمريكية البيضاء القائدة. في الكاريبي، الولايات المتحدة، والمحيط الهندي، تطورت فئة عرقية «سوداء» إذن، وهي أحيانا مندمجة سياسيا.

في ظل ظروف اقتصادية وسياسية مختلفة فإن هوية عرقية كهذه لا يمكن أن تكون قابلة للبقاء: إنه من غير المفهوم أن يعتبر الشعوب من أصول الولوف، الآبو، والشانتي أنفسهم أعضاء لنفس الجماعة. بكلمات أخرى، أدت العبودية إلى إعادة تكوين عرقية الهويات الأفريقية، بينما شجعت حركات التحرر وبالتالي التطور، لاسيما حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة والاستقلال في المستعمرات، وشجعت على إعادة تكوين العرقية لسليلي العبيد، مما أدى إلى تشكيل الهويات العرقية السوداء التي تقوم على مفهومات الأصل (في أفريقيا بحد ذاتها)، الممارسات الاجتماعية، و/ أو سمات أخرى ينظر إليها كما لو كانت جوهرية (كولنز، 2004). حقيقة أنهم معرفون من قبل الجماعات البيضاء القائدة كسود أسهمت كذلك بتماسكهم الداخلي.

الهوية العرقية «السوداء» نسبية وفقا للسياق الاجتماعي. في الكاريبي، ترسم التمايزات على نحو تقليدي - وتكون ذات صلة اجتماعيا - بين السود والسمر. تاريخيا، كان ولايزال السمر جماعة ذات امتياز. كونهم في الأصل أبناء غير شرعيين للمستوطنين البيض والنساء المستعبدات، نادرا ما سمح لأولئك في فئة الـ «ميولاتوس» بالميراث من آبائهم ولكن، في المقابل، غالبا ما كانوا أحرارا ومتعلمين. حتى هذا اليوم، يقترن السمر بالمهن التحررية في هذه المجتمعات، في جامايكا، «الأسمر» مرادف تقريبا لـ «الطبقة الوسطى». في الولايات المتحدة، على الضد من ذلك، اختفت فئة الميولاتو خلال القرن التاسع عشر. اليوم، يصنف أي فرد لديه أدنى قدر من سمات الأصول الأفريقية كـ «أسود» (مبدأ القطرة الواحدة). لذلك عندما جاء أستاذ أمريكي مشهور في تاريخ السود إلى ترينيداد العام 1989 لإلقاء محاضرة إحياء للذكرى المائة والخمسين لمحو العبودية، جفل الجمهور الترينيدادي لاكتشافه أن الرجل كان «تقريبا

أبيض». في الولايات المتحدة، بالطبع، لم يكن لديه خيار سوى أن يعرف نفسه كأسود، لأنه معطى مكان ثابت في النسق الثنائي الأسود/ الأبيض للولايات المتحدة الأمريكية.

الهنود في العوالم الجديدة

مع وصول العمال الهنود بعقود استخدام في بعض المستعمرات الزراعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تطور نوع جديد من التعقيد العرقي. أولا، من الممتع ملاحظة أن أسس تطور الهوية العرقية الهندية (الشرقية) كانت مختلفة عن تلك التي للسود. برغم أن وضعهم الاقتصادي والسياسي لم يكن أفضل من العبيد (تنكر، 1974)، كان الهنود أحرارا بتشكيل مجتمعاتهم المحلية بعد الهجرة. نتيجة ذلك، تمت المحافظة على ممارسات ثقافية وأشكال اجتماعية مهمة في عوالمهم الجديدة. في مبالغة إلى حد ما، وصف الكاتب الهندي الترينيدادي في. أس. نيبول (1969) ترينيداد الريفية بأنها نسخة مستنسخة من بهار الريفية (ولاية في شمال الهند). في بعض هذه المجتمعات، لاسيما الموريشيوس، استمرت الطائفة بتأدية دور مهم في الحياة الاجتماعية والسياسية. إلى حد ما أعيد إنتاج أو تشكيل الأقسام الفرعية اللغوية والثقافية والتي كانت ذات صلة في الهند، لاسيما التقسيم بين المسلم الهندي وبين ناطقي اللغات الهندو أوروبية (مثل الهندية) والناطقين باللغات الدرافيدية (مثل التاميل). يستمر التمايز الأخير ليكون ذا صلة اجتماعيا في الموريشيوس، ولكن ليس في ترينيداد وغايانا.

هناك توضيحان تكميليان لهذا. في الموريشيوس، على عكس مجتمعات أخرى استقبلت عمالا هنودا بعقود استخدام، وصل عدد معين من التاميل كتجار أحرار خلال فترة العبودية. لذلك كانت هناك نخبة من التاميل قبل عقود الاستخدام. ثانيا، كان التاميل بأعداد كبيرة بما فيه الكفاية في الموريشيوس لتشكيل شبكات عمل تقوم على القرابة والهوية العرقية المشتركة، وللسبب ذاته كانوا قادرين على أن يتزاوجوا فيما بينهم.

في عدد من المجتمعات التي استقبلت أعدادا كبيرة من الهنود، استجاب السود بتقوية هويتهم وحدودهم العرقية. لقد طوروا قوالب للهنود كمتخلفين، غير متعلمين ووثنيين، وبالنتيجة بدأ العديد من السود بتجسيد ثقافتهم والإفراط في إيصالها باعتبارها أكثر تطورا، أكثر حداثة، وأحيانا «متأوربة» أكثر من تلك التي للهنود، الذين كانوا آنذاك في قاع التراتب الاجتماعي. هذا النوع من الديناميكية شائع في الأنساق الثنائية التراتبية. الجماعة عديمة القوة تكون أقل ميلا لإيصال فكرة تميزها، ولكن عندما تكون الجماعة نفسها في مكانة متفوقة، فإن أعضاءها سيفرطون في إيصال فكرة تميزهم. غالبا ما يكون هذا التحول موضعيا. يقال إن الطبقة الوسطى الملونة لترينيداد القرن التاسع عشر (بريرتون، 1979)، مالت إلى أن تكون معادية للعنصرية صعودا (في مواجهة البيض) وعنصرية نزولا (في مواجهة السود).

من أجل فهم الظهور التاريخي لتشكيل عرقي معين، رأينا على نحو متكرر أنه من المضلل البدء من افتراض «الخواص البدائية الأصلية» للجماعات أو الفئات. يظهر تشكيل الفئات المختلفة لـ «الهنود» في الموريشيوس وترينيداد، على التعاقب، هذا بوضوح. لا تختلف الأقسام الفرعية العرقية ضمن فئة «الهندي» في هذين المجتمعين فقط، ولكن كذلك أيضا الفرضيات القالبية حول «الثقافة الهندية». الهنود في الموريشيوس، حيث هم الأكثرية المهيمنة على بيروقراطية الدولة، غالبا ما يتذمرون من أنهم سياسيون جيدون ولكنهم «يملكون القليل من الموهبة في مجال الأعمال». في ترينيداد، لدى الهنود حصة أصغر في بيروقراطية الدولة وانخرط العديد منهم في مجال الأعمال. هنا، القالب الشائع للذات هو العكس تماما في هذا المجال.

عندما نحاول أن نفهم كيف ولماذا ظهرت أشكال معينة للتنظيم العرقي في مجتمعات مختلفة، يجب علينا ألا نسأل إذن «ما الذي يشبهه هؤلاء الرجال حقيقة؟»، وإنما بدلا من ذلك «كيف تطورت صيرورة الهوية العرقية في أوضاع سياسية واقتصادية معينة، وما الأغراض التي تخدمها؟»، من هذا المنظور، العرقية كما يمكن أن يتم التعرف عليها في المجتمعات

الاستعمارية وما بعد الاستعمارية ذات النمط الرأسمالي في الإنتاج يجب أن تكـــون مختلفة بالضرورة عن أنواع الصيرورات الفئوية التي وجدت في الأزمنة ما قبل الاســـتعمارية. الأهداف التي يســـعى الأفراد إلى تحقيقها مختلفة، الوسائل التي يستخدمونها لتحقيقها مختلفة، والنسق الاجتماعي الشمولي مختلف. يشـــير هذا الوصف الموجز لمجتمعات الاستزراع كذلك إلى أن العرقية يمكن أن تدرس من كلا الجانبين كظاهرة ابتكرت من خلال ظروف اقتصادية وسياســـية، وكرد فعل لمثل هذه الظروف. ســـأنظر الآن في بعض الجوانب التاريخية الأخرى للأصول العرقية في سياقات التغير الاجتماعي والثقافي.

صيرورات إعادة البعث العرقي: من الناس إلى الناس

تبعا لتوحد ما يســـمى بالشعوب التقليدية في الدول القومية الحديثة، تندمـــج العوالم الرمزية في العديد من الجوانب. يصبح الناس أكثر تماثلا فيما يتعلق بممارساتهم وتمثلاتهم، تصبح الشرائح المتزايدة لقدراتهم التي تم تعلمهـــا من أجل الاتصـــال، بناهم المرجعية التي يأخذونها كمســـلمات - ببســـاطة ثقافتهـــم - تصبح مشـــتركة. في ظل هذه الظـــروف، الناس أكثر عرضـــة ليتأملوا ويموضعوا طريقتهم في الحيـــاة كثقافة أو كتقليد، وبهذه الطريقة فإنهم قد يصبحون شـــعبا بمعنـــى تجريدي لفكرة المجتمع المحلي وتاريخا مفترضا ومشـــتركا. أخذت هـــذه العملية مكانها فيما بين الترينيداديين من أصل هندي منذ الخمســـينيات، ولكن تحديدا منذ النمو الاقتصادي الذي اقترن بالازدهار النفطي للسبعينيات (فيرتوفيك، 1991، 1992). في الســـابق، كان الـ «هنود الشـــرقيون» أو الترينيداديون الهنود متشـــرذمين سياسيا وكان لديهم هوية مشتركة غير متطورة. كانوا قرويين يعيشون على الأرض، مع جماعتهم القرابية الممتدة وباعتبار قريتهم البؤرة الأكثر أهمية بالنســـبة إلى التنظيم الاجتماعي. في ســـنوات لاحقة، وحد التعليم وانتشار الإعلام الجماهيري والحراك الاجتماعي في الوقت نفسه جماهير الترينيداديين في نســـق اجتماعي على نطاق أوسع من قبل، وزاد معرفتهم بالعالم الخارجي. أصبحوا مهتمين على نحو واع بتغلغل «ثقافتهم»

وشكلوا تنظيمات اسـتهدفت متابعة مصالحهم الثقافية والسياسية. على الرغم من أن أكثرية الترينيداديين الهنود لم يعودوا يتكلمون اللغة الهندية، فقد كانـوا ميالين نحو الهند في بحثهم عن الجذور والـ «ثقافة الأصيلة». بـدأ العديد من هنود الطبقة الوسـطى في الترينيـداد، في الثمانينيات، بإقران أنفسـهم مع الحركة الجذابة هندو ساي بابا، التي ساعدتهم على أن يـروا تاريخهم نابعا مـن ثقافة تبعث على الشـعور بالكرامة والنزاهة (كلاس، 1991). سـهل انتشـار الإنترنت في التسعينيات أكثر، من توحد الترينيداديين الهنود في عالم أوسع للهندوس المنتشرين في أصقاع الدنيا (مللر وسالتير، 2000).

كان معظـم الهنود الذين وصلـوا الترينيداد كعمال بعقود اسـتخدام في النصف الثاني للقرن التاسـع عشـر من الطائفة الريفية الدنيا. لكن الثقافة التي يسـعى أحفادهم إلى «إعادة ابتكارها» هي براهيمية الطابع. كان أسـلافهم في البهار وأتار براديش قرويين بلا تنظيم جمعي ولا هوية اجتماعية كـ «هنود». بكلمات أخرى، تحولت عمليـة إعادة البعث لثقافة السلف نصف المنسية إلى شيء ما جديد نوعيا - حتى وإن تم تقديمه على أنه قديم منذ الأزل. مفهوم الهندي، كما يستخدم في الترينيداد، هو منتج ترينيدادي، أو بدلا من ذلك، هوية حديثة صممت من مادة تقليدية.

كان من الشائع في السابق أن ينظر إلى العرقية المعاصرة و«القبلية» فـي أفريقيـا وأماكن أخرى كأنهـا من بقايا الماضي أو كشـكل لعملية إعادة البعث، بمعنى إعادة ظهور الهويات وأشـكال التنظيم التي وجدت بالسـابق، والتي كانت على شفا الاختفاء. أظهرت البحوث التي أجريت أخيـرا أن وجهة النظر هذه، بينما تتطابق مـع الأيديولوجيات العرقية نفسـها (والتي هي بدائية من حيث إنها تشـدد على الاسـتمرارية مع الماضـي من أجل وحدة الجماعة العرقيـة)، تميل إلى أن تكون مضللة. جوانـب مهمة لـ «حركات إعادة البعث» هـذه هي جديدة بالكامل، على الرغم من أنها تتصور نفسـها كأنها قديمة وتمجد ما يفترض أن يكون حرفا أو طقوسا أو ممارسات ثقافية أخرى قديمة. المثل التالي سيوضح هذه النقطة.

الحركة الاستعمارية والهجرة

إن قيام مجتمعات الاســـتزراع وتجـــارة العبيد هو من المظاهر المعروفة بصورة جيدة جدا للحركة الاستعمارية. الأقل دراسة إلى حد ما هي عملية الهيـــاج الاجتماعي التـــي أخذت مكانها في أجزاء كبيـــرة من أفريقيا في مرحلة لاحقة للاستعمار، والتي نتجت عن قيام إدارة الدولة المركزية ونظام الإنتاج الرأســـمالي. وحدت الدولة جماعات مختلفة في أنساق اجتماعية ذات مدى غير مســـبوق. في العديد من الحـــالات، كان لهذه الوحدة تأثير سطحي فقط على الحياة اليومية للناس.

فـــي بدايات القـــرن الحادي والعشـــرين، لايـــزال العديد مـــن الأفارقة متوحدين لأغراض عملية اجتماعيا وثقافيا على مستوى القرية. في العديد من الحالات الأخرى، على الرغم من ذلك، قدمت الرأسمالية والدولة عوامل تغيير منظمة جديدة كانت لها نتائج جوهرية بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي وطرق حياة الأفراد. جادل العديد من العلماء (على سبيل المثال أي. كوهين، 1969، بيل، 1989، وورســـلي، 1984) أن صيرورة الهوية العرقية والحدود قـــد خلقت بفضـــل هذه العمليات، وجـــدت التمايزات الفئويـــة قبل الحركة الاســـتعمارية والرأســـمالية بالتأكيد، ولكن ربما «الجيب الـــذي ينتمون إليه هو جزء من كســـاء ذي قصـــة مختلفة على وجه العمـــوم» (فاردون، 1987: 178). على نحو ملحوظ، مثل هذه الصيرورة الفئوية شرائحية، سلسة، وأقل تأسيسا مما هي عليه الحال مع التمايزات العرقية الحديثة.

بالبناء بكثافة على المـــواد التاريخية والعمل الحقلي، حلل جي أوبراين (1986) ظهور صيرورات الفئوية العرقية والجماعات في منطقة الجزيرة شرق وسط السودان. كانت المنطقة مفتوحة لإنتاج القطن المزروع بالسقي فـــي العام 1925، وتطلب الأمر تعبئة أعداد كبيرة من العمال الموســـميين خلال موسم الذروة. أدمجت الجماعات المتنوعة أو «القبائل» التي عبأت مثل هؤلاء العمال في نظام رأسمالي للإنتاج بطرق مختلفة بسبب الاختلافات في التنظيم الاجتماعي. مع ذلك، يجادل أوبراين، فإن الصيرورات العرقية الجديدة لم تظهر من الاختلافات الثقافية، بل بدلا من ذلك من التنوعات في شكل الإدماج في النظام الرأسمالي. مثالان يوضحان هذا.

تمت تعبئة الناس من مختلف الجماعات من أفريقيا الغربية كعمال قطن. كانوا كلهم مسلمين، واستطاع معظمهم التحدث بلغة الهوسا (*)، ولكن في جوانب أخرى كانوا يعتبرون أنفسهم متمايزين ثقافيا. اعتاد هؤلاء المهاجرون العمل بأجر وتكيفوا بسهولة مع ظروف الجزيرة، واستخدمهم البريطانيون في الأغلب ليحلوا محل السكان المحليين ممن لم يوفوا بالتزاماتهم. محليا، عرف المستوطنون بمصطلح ذي صفة عمومية «فيلاتا»، والذي أخذ في الأساس معنى انتقاصيا، مع دلالات بـ «العمل بمثابرة والخنوع». استجاب المستوطنون من خلال عملية «إعادة الاصطفاف الثقافي». بدأوا، بصورة جمعية، بالتأكيد على تمايزهم مقابل السكان المحليين، محولين تميزهم إلى فضيلة، وأصبحوا مسلمين متشددين مقابل المسلمين الأقل ورعا من الفئات الأخرى. تدريجيا، بدأوا باستخدام مصطلح «تاكاري» لأنفسهم، والذي هو مصطلح محترم بالنسبة إلى الحجاج القادمين من غرب أفريقيا. استنتاجا، يجد أوبراين أنه «جزئيا بتكيف دفاعي مع ظروف التمييز والتكتل من قبل الآخرين، فإن هذه الجماعات الثقافية المتنوعة بنت على قواسم مشتركة لإرثهم في الماضي وظروفهم المعاصرة ليشكلوا إلى حد ما هوية عرقية متماسكة» (1986: 903).

عملية مختلفة للإدماج العرقي في المنطقة نفسها تخص الناس الذين يعرفون اليوم باسم «الجوامع». إنهم يتكلمون العربية، مسلمون ويدعون أن لهم أصولا عربية. كانت لديهم سمعة بأن لديهم مصداقية وبأنهم عمال مثابرون مطلوبون في حدود الجزيرة، وبخاصة منذ الخمسينيات. أصبحت منطقة استقرارهم الموقع الرئيس للتعبئة لأراضي زراعة القطن. بدأ العديد من قاصدي العمل ممن لم يكونوا من الجوامع بالسكن قريبا من منطقة الجوامع لتسهيل عملية الوصول إلى سوق العمل. عمل بعضهم كمساهم لمصلحة الجوامع خارج موسم جني القطن، ومن ثم كانوا قد توحدوا تدريجيا في النظام الاجتماعي للجوامع. خلال العمل الحقلي في العام 1977، وجد أوبراين أن العديد من العوائل من غير الأصول الجوامعية كانوا على وشك أن يستوعبوا. البعض، ممن ثبت أنه كان من الـ «فيلاتا»، كانوا يعرفون

(*) لغة الهوسا (Hausa): هي إحدى اللغات التواصلية الأفرو - آسيوية -[المحررة].

كأنهم من الجوامع، فيما الآخرون، في مراحل مبكرة للاستيعاب، كان قد نظر إليهم على أنهم عمال جيدون «مثل الجوامع تماما».

تظهر هذه التحليلات للعمليات المختلفة للإدماج العرقي أن تشكيل الهويات العرقية في الجزيرة يتحقق من خلال التقاطع التفصيلي للخواص المحلية القائمة وتقديم النظام الرأسمالي للإنتاج. بتعميم أكثر، يستنتج أوبراين أن «العرقية كما جوبهت في العالم الثالث المعاصر... كانت قد تكونت من خلال ذات العمليات العالمية التاريخية التي أنتجت العالم الرأسمالي الحديث، العمل لقاء أجر، والبناء الطبقي» (1986: 905). العرقية المعاصرة، أو «القبلية»، ليست، بكلمات أخرى، من بقايا الماضي، بل نتاج عمليات التحديث التي قادت إلى الحاضر. دعمت هذه النقطة أكثر من خلال النظرة إلى دلالات العرقية في أفريقيا المعاصرة.

قوة التسميات

غالبا ما لوحظ أن العديد من «القبائل» التي كتب عنها الأنثروبولوجيون لم يكن لها وجود خارج عقل الإثنوغرافي (*) المعني (كوبر، 2005، ساوثهول، 1976). الولاء التجريدي وصيرورة الهوية مع وحدات مثل «النوير» أو «الدنكا» كانت في العديد من الحالات غير مطروقة بالنسبة إلى الأشخاص المعنيين أنفسهم، ممن كانت أغراضهم الرئيسة للتنظيم هي القرابة والمحلية. في العديد من الحالات، حتى الأسماء الواقعية للقبائل كانت ببساطة علامات استخدمت من قبل الحكومة الاستعمارية، ونادرا ما استخدمت أو لم تستخدم على الإطلاق من جانب «القبليين» أنفسهم. وعليه، الـ «يوروبا»، قبيلة نيجيرية رئيسية أو جماعة عرقية اليوم، هي ظاهرة من القرن العشرين. العلامات الفئوية عديمة المغزى هي على الأرجح غير مهمة، وفي الزمن ما قبل الاستعماري نظمت العديد من الجماعات سياسيا على امتداد خطوط القرابة والولاءات الشخصية ولم تتطلب في العادة علامات فئوية ذات مدى أوسع. يرى إبستاين هذا عندما يكتب، مشيرا إلى قضية حزام النحاس، أن «مصطلح القبيلة» لم يحمل

(*) عالم الأنثروبولوجيا الوصفية.

المعنى نفسه في المدن كما فعل في المناطق الريفية، «القبلية» في النسيج الحضري والريفي تتصلان بظواهر ذات نظم مختلفة تماما» (1978: 10). يعني هذا أنه على الرغم من وجود العرقية في الأزمنة ما قبل العنصرية في أفريقيا الجنوبية، فقد أخذت شكلا مختلفا جدا عن ذلك الذي تأخذه اليوم. يبدو أن المجتمعات الحديثة المعاصرة تقتضي ضمنا عمليات للهوية وإدامة الحدود مما هو مستشعر به أكثر، ومصمم بطريقة واعية ذاتيا، عما كانت عليه الحال في أنواع أخرى للمجتمعات.

في نقد لأكثر الاستخدامات عمومية لمصطلح «العرقية»، يبين ريتشارد فاردون (1987) في تناوله لتطور عرقية التشامبا أن الصيرورات الفئوية العرقية اليوم يمكن أن يكون لها سوابق تاريخية مختلفة تماما في وظيفيتها الاجتماعية.

في الوقت الحاضر يعتبر التشامبا، ويعتبرون أنفسهم، شعبا أو جماعة عرقية. يصل عددهم إلى نحو ربع المليون ويعيشون على كلا الجانبين لحدود نيجيريا والكاميرون. يتكلم التشامبا الغربيون والشرقيون لغتين مختلفتين، والتي قد تعود إلى طبقات مختلفة، بينما تشامبا الوسط «كانوا قد تشكلوا من خلال التحام متكلمي اللغتين» (فاردون، 1987: 179). يبدو احتمالا أن المزج بين الجماعات، مستتبعا بتشكيل مشيخات التشامبا في القرن التاسع عشر، يفسر التوزيعات الحالية لشعوب التشامبا.

حتى اليوم، فإن فئات مختلفة للتشامبا، وأعضاء من الفئات نفسها في مواقع مختلفة، يستخدمون أربعة مصطلحات مختلفة للصيرورة الذاتية للهوية التي تميزهم عن الفئات المختلفة للآخرين، في كلا الجانبين خارج «جماعة التشامبا» وداخلها. تشتق كلمة تشامبا نفسها من إحدى هذه الصيرورات الفئوية الأربع، ساما أو سامبا، وكوسم هوية «أصبحت... مطلقة فقط بعد إقامة الدولة الاستعمارية ومن ثم الدولة القومية» (فاردون، 1987 : 181). أضف إلى ذلك، كانت هناك تمايزات مهمة بالسابق تقوم على التضادات بين أقسام منظمة على أساس المشيخة وأخرى تقوم على أساس الكهانة في المجتمعات المحلية، إضافة إلى التمايزات الموجودة في كل مكان على أساس الفخذ العشائري.

استنتاج فاردون هو أن «التشامبا لم يوجدوا في القرن التاسع عشر، ليس فقط بسبب أن (مصطلح) التشامبا يصف الناس ذوي أصول، لغات وثقافات متنوعة... وإنما بسبب أن الوحدات العرقية التي لديها شكل عرقية التشامبا الحديثة هي مخترعات حديثة» (1987 : 182).

نقطة ذات صلة إنما أكثر عمومية تخص الظهور التاريخي للعلامة العرقية تم تثبيتها بقوة في مقالة قصيرة لإدون آردينير «اللغة، العرقية والسكان» (1989أ (1979)). بهذا الشرح الناري والمكثف، يجعل آردينير أولا مغزى العلامات العرقية المعاصرة والاستعمارية نسبيا من خلال إظهار أنها تتطابق على نحو نادر مع الهويات ما قبل الاستعمارية. من ثم فإنه يجادل بأنها تعمل بطريقة تكرارية، من حيث إن العلامات التي استخدمت من قبل الاستعماريين، المبشرين الدينيين والعلماء الأجانب تمت إعادتها إلى وخصصت من قبل الناس موضوع السؤال. أخيرا، يفصل آردينير العرقية عن الديموغرافيا من خلال إظهار أنه لا وجود لاستمرارية بيولوجية فيما بين حملة العلامة العرقية المعينة. ويجادل أن الفئة اللغوية والعرقية لـ «الكول»، «قد تملأ وفقا لمعايير مختلفة في أوقات مختلفة» (آردينير، 1989أ (1972): 69) - بكلمات أخرى، الناس الذين صنفوا كـ «كول» تمت تعبئتهم من جماعات أخرى وفقا لمبادئ متنوعة.

النقاط النظرية لآردينير فيما يتعلق بالعلاماتية العرقية هي كما يلي:

1 - التصنيف العرقي انعكاس للصيرورة الذاتية للهوية.

2 - النزعات لإطلاق التسميات تدخل في هذا على نحو قريب، وبالتالي لديها أكثر من مجرد اهتمام لغوي خالص.

3 - عملية التعرف من قبل الآخرين هي سمة مهمة في تأسيس الصيرورة الذاتية للهوية.

4 - الفضاء المصفوفاتي الذي تظهر فيه الصيرورة الذاتية للهوية هو ذو أهمية تجاوزية.

5. تأثير التصنيف الأجنبي، «العلمي» أو الشعبي، هو أبعد من أن يكون حياديا في تأسيس مثل هذا الفضاء. (1989أ [1972]: 68)

فاردون، ساوثهول وآردينير كلهم مهتمون بدراسة دلالات العرقية، مع تقديم واستخدام الأسماء في التجسيد المفاهيمي النظري للجماعات. الفرضية المشتركة هي أن الجماعات تميل إلى أن تكون سلسة وشرائحية

بالخواص وأن الحدود بينها ضبابية، غامضة، وظرفية. قد يكون لتأسيس علامـــات واضحة لفئات كبيرة للناس تأثير تجســـيدي نظريا، إنما كذلك اجتماعيا على الجماعات، حيث تصبح أســـماء رســـمية ويبدأ أعضاؤهم باســـتخدامها في صيرورة التعرف الذاتي للهوية. كما ســـنرى في الفصل التالي، فإن الصيرورات ذاتها تعمل في الحركات القومية.

الفعل المجرد لإطلاق الأســـماء على تكتل أصغر أو أكبر لعشـــائر، قرى أو أفخاذ باســـتخدام علامة جمعية لا يكفي بالطبـــع لتحويل الجماعات المتمايزة والسلسة إلى فئات عرقية. يربط فاردون ظهور العرقية التشامبية بتطور إدارة الدولـــة المركزية (الاســـتعمارية)، لكنه يلاحظ كذلك أن كتابـــا آخرين «أعطوا أهمية بالغة للظروف الاقتصادية المقترنة بانتشـــار التنظيم الرأســـمالي للعمل والتسويق». إنه يعزو هذا الاختلاف إلى التنوعات بين المجتمعات: تتعامل مادته مع منطقة دون مستوى التطور اقتصاديا لغرب أفريقيا، فيما يشدد على عوامل اقتصادية تظهر في التحليلات لجنوب أفريقيا» (فاردون، 1987: 178).

الدراســـات للتغيـــرات في دلالات العرقية هي إذن تكميلية بالنســـبة إلى دراســـات العمليات الأكثر عمومية للتغير الاجتماعي والثقافي مثل تلك التي نوقشـــت ابتداء في هذا الفصل. ينبغي ألا يســـاء تقدير أهميتها. هناك قوة في إطلاق التسمية، وعلى نحو مفصل، هناك قوة سياسية موروثة في القدرة لجعل نسق التصنيف الاجتماعي ذا صلة. كما يلاحظ غريللو (1998: 100)، في زمن الاســـتعمار، كان الســـكان الخاضعون مدمجين «في جماعات قليلة، واســـعة، ومنظمة مراتبيا». قد تبقى أحيانا العلامات المعطاة للناس كأدوات للهيمنة حتى بعد تحول ظروف الهيمنة، مبتكرة شـــبكة تصنيفية تراتبية في الأغلـــب بدلالات معينة لـ «العنصر»، «الخاصية» وما إلى ذلك، لتشـــكل مرة أخرى الأساس للسياسات العرقية والقوالب المعاصرة.

التعليم الحديث والهوية العرقية

يمكن للتكنولوجيـــا أن تكون جوهرية بتوليد الفـــرص والقيود للثقافة والتنظيـــم الاجتماعـــي. من المحتمـــل أن تكون معظـــم المجتمعات المعقدة والكبيرة التي نعرفها أقل توحدا بصورة مؤثرة من دون تكنولوجيا الاتصال

المؤثر. التعليم الجماهيري، الذي يستلزم نشر الكتب والنصوص الأخرى التي تصف وتجسد التاريخ والثقافة، تؤدي دورا مهما في هذا المجال.

الأنظمة التعليمية الموحدة التي تغطي مناطق كبيرة بدرجة عظيمة تسهل تطوير صيرورة التعرف المجردة بفئة الناس الذين لن يقابلهم الفرد على الإطلاق – ممن هم ليسوا بمعارف، ولا أصهار ولا جيران (على سبيل المثال «التشامبا» أو «الكول»). إنها تمكن عددا كبيرا من الناس أن يتعلموا، وفي الوقت نفسه، أي جماعة عرقية ينتمون إليها وما هي الخصائص الثقافية لتلك الجماعة. يمكن للتعليم الجماهيري الموحد أن يكون بالتالي ماكينة قوية جدا لخلق عمليات التعريف المجردة. يمكن التعليم الناس من أن يبتكروا نسخا «مخولة» لتاريخهم، وفي نظرة المكانة «الموضوعية» والروايات المكتوبة للتاريخ في معظم المجتمعات المتعلمة (انظر ليفي شتراوس، 1962: الفصل التاسع، لتصوير التاريخ كأسطورة)، يصبح التلاعب، الانتقاء أو إعادة تفسير التاريخ لأغراض سياسية أو أغراض أخرى فعالية مهمة في ابتكار وإعادة ابتكار الولاءات العرقية.

بهذه الطريقة، يمكن للتعليم الجماهيري أن يكون أداة مساعدة فعالة في تأسيس التجسيدات القياسية للثقافة، والتي هي جوهرية في شرعنة الهويات العرقية. الروايات المنتجة جماهيريا لـ «شعبنا» أو «ثقافتنا» تعد أدوات مهمة في تصميم الهوية العرقية مع استمرارية ثقافية مفترضة مع الوقت.

كما شدد ليفي شتراوس، الأميون ليسوا أقل قدرة على تشكيل التجريدات من المتعلمين، لكن أنواع التجريد المبتكرة في المجتمعات غير المتعلمة هي ذات نظام مختلف: يمكن أن توصف بـ «علم الكونكريت» (ليفي شتراوس، 1962: الفصل الأول، كذلك كوماروف وكوماروف، 1992: الفصل الثاني). بالمثل، يمكن أن يجادل بيندكت أندرسون بعد عقدين من الزمن، أن كل المجتمعات المحلية الأكبر من حجم القرية المغلقة هي متصورة على نحو تجريدي من قبل أعضائها، ولكن طراز التصور يختلف. يشير أندرسون إلى مجتمعاتنا المتصورة الحديثة، في أمم معينة، على أنها مميزة وفريدة – إلى درجة كبيرة بسبب أنها برزت في عصر «الرأسمالية المطبوعة» (أندرسون، 1991 (1983)، وكذلك غودي، 1977، انظر كذلك

الفصل الســـادس). التمايز بين نحن وهم يمكـــن أن يوجد في كل مجتمع إنســـاني، ولكن الشـــكل، الصلة والوصول إلى مثل هـــذه التمايزات يتباين بدرجة هائلة. من أجل أن نفهم أسباب هذه التباينات، فإن المعرفة التاريخية ضرورية - اللقطات الســـريعة للعمل الحقلي الأنثروبولوجي المتعارف عليه يمكن أن يعطي فهما عميقا لـــلأداء العرقي المعاصر أو التمايزات الفئوية الأخرى، ولكن ليس لظهورها.

العرقية والتاريخ والثقافة

يتجاهل عـــدد من وجهات النظـــر الأنثروبولوجية حـــول العرقية التي نوقشـــت في هذا الكتـــاب الطرق المحتملة التي قد تعطـــي فيها التفردات الثقافية صيغة للعرقية. في الحقيقة، يبدو أن العديد من الدراسات المهمة للعرقية - من إسهامات بارث (1969ب)، أبنر كوهين (1974ب) وديسبريس (1975ب) إلـــى ريكـــس وميســـون (1986)، نـــاش (1988)، فيرميولـــن وغوفيـــرس (1994)، مي وآخرون (2004) - تجادل في أنه ينبغي للثقافة والتبايـــن الثقافي على هذا النحو أن تنحصر في تحليلات العرقية. ما هي عادة بؤرة البحث إنما هـي الطريقة التي تفترض فيها الاختلافات الثقافية «الحقيقية أو المتصورة» الأهمية الاجتماعية، السياسية، والاقتصادية، وقد أصبحت طريقة إجرائية قياســـية بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين أن يجادلوا ضد الكونكريتية الموضوعة في غير مكانها الداخلة في تجسيدات الثقافة، ســـواء أخذت من قبل السكان الأصليين أو الأنثروبولوجيين. لقد شدد على نحو متكرر بأن الهويات العرقية، والجماعات، والاعتقادات الخاصة بالثقافة المشتركة والتاريخ هي ابتكارات - سواء كانت قد ابتكرت من خلال الظروف التاريخية، بوساطة وكالة اســـتراتيجية أو كنتائج غير مقصودة لمشروعات سياسية. قد تظهر إذن الهويات العرقية التي تقوم على افتراضات الثقافة المشـــتركة كـــ «مصادفات للتاريخ» (تعبيـــر ليش) وأكثر بقليـــل. كما جادل آردينير ببلاغة، يمكن للجماعات العرقية بصورة مريحة أن تعتبر كوحدات محـــددة ذاتيا: «تطالب العرقيات بأن ينظر إليهـــا من الداخل. ليس لديها علاقـــة ملزمة مع معيار موضوعي محدد» (1989ب (1974): 111). كما

أظهرت العديد من الدراسات، فإن التاريخ، ومن ضمنه التاريخ العرقي من النوع الذي نوقشــت في الفصل الرابع، يكتب في الحاضر ويعبر عن هموم الزمــن الحاضر (انظر تونكن وآخرين، 1989). وعليه فإن عمل المؤرخين، غير المتخصصين أو المهنيين، قد يقرن في النهاية بالعبارات المخبرة من قبل هذا النوع من وجهة النظر الأنثروبولوجية.

النســخة المتطرفة لهذا الجــدل يمكن أن تؤدي إلــى بنائية راديكالية (انظر المناقشة في نهاية الفصل الثالث). آخذين في الاعتبار أن التصنيف العرقي وتشــكيلات الجماعــة هي نتائج الطــوارئ التاريخية، ومع الأخذ بعــين الاعتبار أن التاريخ الــذي يوثق وجود جماعة عرقيــة معينة يمكن أن يكتــب تقريبا بــأي طريقة، بغض النظر عما حــدث فعلا في الماضي، يبدو أن الواحد مجبور لأن يســتنتج أن «كل شــيء مبــاح» - إن أي هوية عرقيــة هي متصورة، بغض النظر عن التباين الثقافي الواقعي أو الأصول المميزة المبرهن عليها. حقيقة أن الفئات العرقية مثل التشــامبا، الجوامع، والكاريبيين من أصل أفريقي قد تكونت، وفقا لهذا التفســير، ليس لديها علاقة جوهرية بأي خواص ثقافية مشتركة الممتلكة ابتداء من قبل أعضاء هــذه الفئــات. باختصار، قد يتوصــل الواحد، مع إيرنســت رونا، إلى أن الأممية (أو الهوية العرقية) تنطوي على ذكريات مشــتركة، ولكنها تنطوي كذلك على قدر عظيم من التناسي المشترك (رونا، 1992 [1882]).

هــذا النوع مــن الجدل لا غنى عنه بوضوح (وقد انتشــر في كثير من الأدبيات الأنثروبولوجية الناطقة باللغــة الإنجليزية حول العرقية)، ولكنه يترك أسئلة مهمة بلا إجابة. بجلاء، كان مستحيلا أن تقنع التشامبا بأنهم في الواقع من اليوروبا، أو أن تقنع الإنجليز بأنهم ينتمون إلى الفئة العرقية ذاتهــا التي ينتمي إليها الصينيون. في الأقــل، تبدو مثل هذه الصيرورات الفئوية خاطئة جدا جــدا. يبدو من الواضح، إذن، أن بناء الفئات العرقية يأخــذ مكانه ضمن فضاء محدد وأن بعــض التصنيفات الفئوية قد تكون قابلة للحياة بينما الأخرى لا. الســؤال هو: هل يمكن لمثل هذا الفضاء أن يحدد في ســياق التباين الثقافي على الإطلاق؟ الجواب، من المحتمل، أن هذا ممكن أحيانا، ولكن ليس دائما.

في سلسلة من الكتب عن القومية، يجادل أي. دي. سمث (انظر على وجه التحديد أي. دي. سمث، 1986، 1995، كذلك غويبرناو، 2004) على أن الأيديولوجيات العرقية الحديثة، لاسيما الأيديولوجيات القومية، لديها جذور ثقافية «موضوعية» متعارف عليها في عرقيات مستقرة تاريخيا. يزعم سمث أن الاستمرارية الثقافية مع الماضي والتي يشدد عليها من قبل الأيديولوجيين العرقيين والمؤرخين القوميين ليست جميعها اختراعا مزيفا ومتلاعبا بالماضي. في الواقع، هو يجادل أن هناك مثل هذه الاستمرارية مع الماضي، على الرغم من أن الأمم والحركات العرقية نفسها هي ابتكارات حديثة. في العديد من الحالات فإن من الواضح أن تاريخ الجماعة صمم كذلك ليخدم الحاجات الحاضرة، لكن هذا لا يعني أن كل شيء مباح. هناك فقط العديد جدا من النسخ المعقولة للتاريخ.

فيما يتعلق ببناء الهوية العرقية القومية في النرويج، على سبيل المثال (انظر الفصل السادس)، كان عدد الخيارات المتوافرة منتصف القرن التاسع عشر بالنسبة إلى النرويجيين الغربيين القوميين محدودا: يمكنهم أن يختاروا بصورة مؤثرة بين الهوية النرويجية الغربية، النرويجية، النرويجية الدنماركية، والاسكندنافية. كان ذلك جزئيا بسبب الظروف السياسية، ولكن كذلك بسبب حقيقة أن الناس الداخلين في هذا يمكن أن يعرفوا أنفسهم على نحو نادر كأعضاء لقومية عرقية تضم الناس الذين شعروا بأنهم لا يرتبطون بهم ثقافيا.

كان لأنثروبولوجيا القرن العشرين تحيز قوي نحو دراسة الحاضر، وفي تعاملاتهم مع الماضي مالوا إلى اعتباره ليس أكثر ولا أقل من مقيدات اليوم الحاضر للماضي. شدد بعض الأنثروبولوجيين، ومن بينهم وولف وورسلي، على الحاجة إلى فهم الماضي من أجل فهم الحاضر – وبهذا عنوا فهم ما حدث حقيقة، ليس ما يزعم مخبرو أو مؤرخو اليوم الحاضر أنه حدث. يعطي عمل أوبراين في السودان، الذي أوجزناه أعلاه، المثل على أهمية دراسة التاريخ على هذه الطريقة، وليس فقط بعقلانية اليوم الحاضر أو كجزء من تبرير أيديولوجي للقادة العرقيين المحتملين، على الرغم من أن الجانب الآخر ذو صلة بدرجة عالية جدا، ولكن لأهداف أخرى.

التاريخ والأسطورة

مجادلا بصورة واضحة ضد الدراسات العرقية التي تتجاهل التاريخ الثقافي والعوامل الثقافية عموما، يقدم جون بيل (1989، انظر كذلك بيل، 2000) تفسيرا لعرقية اليوروبا من وجهة نظر تاريخية. يوافق، مشيرا إلى عمل أبنر كوهين في إيبادان، أنه قد تكون هناك أسباب سياسية مرغمة للتعبئة العرقية. إنه يسلم كذلك، مشيرا إلى عمل ماريون مكدونالد في برتني (1989، كذلك الفصل السادس)، أن التصميم المبتكر (أو الاختراع) لـ «التاريخ العرقي» فيما بين المثقفين كان ولايزال تقنية مهمة لابتكار وعي تلك الجماعة المجردة فيما بين الجماهير الذي نعتبره هوية عرقية. مع ذلك، يقول بيل: «على الرغم من «اختراع التقليد» الذي قد تنطوي عليه كتابة التاريخ العرقي، ما لم تقم باتصال أصيل بالتجربة الواقعية للناس، مع تاريخ قد حدث فعلا، فمن المحتمل الا تكون مؤثرة» (1989 : 200، التأكيد مني). بعبارة أخرى، لا شيء يأتي من لا شيء، (انظر كذلك إريكسن، 2000، جينكنس، 2002).

جنبا إلى جنب مع الهاوسا والإيغبو، فإن اليوروبا هي واحدة من مجاميع «القبائل الهائلة» النيجيرية، بأعضاء أكثر مما يوجد من مواطنين في العديد من الدول القومية. بذلك فإنها فئة حديثة، من حيث إن الأجداد العظام لمعظم الناس ممن يعرفون أنفسهم كيوروبا لا يعرفون أنفسهم بهذه الطريقة. بكلمات أخرى، الموازي مع الأمثلة الأفريقية الأخرى التي نوقشت في هذا الفصل مبرهن عليه. بداية القرن العشرين، كان اليوروبا مماثلين مع إحدى مجاميع اليوروبا المعروفة اليوم، الأويا. مثل الجوامع للسودان، كانت هذه الفئة العرقية قد توسعت على نطاق واسع عندما أخذت جماعات أخرى هوية اليوروبا منذ عشرينيات القرن العشرين فصاعدا، بعد الهجرة، الحصاد لقاء المال، التعليم والتحول إلى ديانات العالم، مبتكرة نسقا نيجيريا واسعا للاتصالات والتبادل. من أواخر الثلاثينيات بدأ يتطور التنظيم السياسي لليوروبا، على الضد من تنظيم مماثل للإيغبو. وعليه فإن بيل في توافق مع الجدل البنائي حول الخاصية الحديثة للعرقية من خلال قبول أن الوحدات الإدارية (أقاليم ودول) أسهمت بطرق مهمة في صياغة التنظيم العرقي. مع ذلك، فهو يشدد كذلك على أن هذه كانت ولاتزال عملية ذات طريقين، وقد

تم توسـيطها بالسياسـة، حيث أدت الجماعات العرقية نفسها كذلك دورا مهما. ليست مصادفة بالتأكيد أن الأقسام الرئيسة في السياسة النيجيرية تتبع حدودا عرقية، ويصل بيل هذا بالاختلافات الثقافية وصيرورات الهوية التـي كانـت ذات صلة بالتجارب ما قبل الاسـتعمارية. من أجل توثيق هذه الصلة مع الماضي، فإنه يبني بكثافة على روايات تاريخية.

الناس الذين سيعرفون كيوروبا فيما بعد يمكن في أزمان ما قبل استعمارية أن يتعرفوا على صلتهم مع الآخرين من خلال اللغة المشـتركة و/ أو العادات المشتركة. بما أن العادات كانت إلى درجة كبيرة مشتركة مع أعضاء لجماعات أخـرى، أصبحـت اللغة في النهايـة الوعاء الأكثر أهمية بالنسـبة إلى هوية اليوروبا. كانت هذه الهوية التي تقوم على اللغة قد رمزت وانتشرت بطريقتين رئيسـيتين: من خلال العبيد المحررين من اليوروبا في الشتات (وبخاصة في سـيراليون) ومن خلال عمل البعثات التبشـيرية، التي مارست دورا محوريا فـي خلق اللغـة اليوروبية المكتوبة. كانت البعثات التبشـيرية ناجحة في هذا الجزء من نيجيريا، وخلال الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، جاءت هوية اليوروبا لتقترن بالمسـيحية. حتى أن باحثا محليا باسـم صاموئيل جونسون صاغ نسـخة لتاريخ اليوروبا، أتمها في العام 1899 ولكنها نشـرت في العام 1921، ادعى فيها أن اليوروبا سـليلو المسيحيين القبطيين من صعيد مصر. بهذه الطريقة، صورت الوثنية التي أخذت مكانها أخيرا كفترة فاصلة مؤسفة. بالإضافة إلى ذلك، قوت الحروب مع جماعات أخرى، لاسـيما مع الفيولاني، المشاعر بالهوية المشتركة وجعلت الحدود أكثر حدية.

المفارقة، أن إيبادان، المدينة الرئيسية لليوروبا، كانت لتصبح مدينة مسلمة بأكثرية ساحقة. على الرغم من أن التاريخ الثقافي لليوروبا كان مقترنا بقوة بالتحول المبكر إلى المسيحية، فإن الجماعة العرقية الحديثة لليوروبا منقسمة بين المسـيحية والإسـلام. زد على ذلك، يعرف اليوروبا المسلمون كـ «يوروبا حقيقيين» (الأويو)، بينما يعتبر المسيحيون كأنهم «يوروبا متبنون». بسبب هذا «الصدع» الذي يقسـم المجتمع المحلي (وبضـع فئات عرقية نيجيرية أخرى) على امتـداد خطوط دينية، فإن الدين لا يمكن أن يسـتخدم كعلامة للهوية العرقية. فيما عدا ذلك فإن هوية «قومية اليوروبا» العرقية تلك مبرهن عليها

فـــي كلتا الجماعتين، على الرغم من أن الجماعتين لا تعملان دائما كشـــركة سياســـية. شرائح اليوروبا، ما إذا كانوا مسيحيين أو مسلمين، أو في تحالف مع الإيغبو أو الهادسا، تبقى يوروبا بفضيلة هويتها الثقافية.

المادة التـــي قدمت من قبل بيل هي من بقايـــا روايات فاردون وأردنير للأصـــول العرقية فـــي مناطق مجاورة، حيث يربط تطـــور الهوية العرقية المعاصـــر والتنظيم بنفس نـــوع صيرورات الحداثة التي يقتبســـها الكتاب الآخرون. مع ذلك، يختلف اســـتنتاج بيل، من حيث إنه لا يؤكد الطرق التي يقوم فيها الحاضر بتشكيل الماضي، بل على الطرق التي شكل بها الماضي الحاضر. مجـــادلا بقوة ضد «الحاضراتية» المهيمنـــة على الأنثروبولوجيا الاجتماعية، يســـتهدف على وجه التعيـــين زعم أبنر كوهين من أن العرقية لا تتطلب تفســـيرا ثقافيا ولا تفســـيرا تاريخيا، لكن يمكن أن تخفض إلى سياســـة و«ظروف بنائية» معاصرة. على الضد من كوهين، يجادل بيل بأن هنـــاك حاجة إلى أخذ الروايات التاريخية بصورة جدية - كمصادر لتوثيق أحداث واقعية إلى حد ما، وكمحاولات جدية من قبل «الســـكان الأصليين» ليتوافقـــوا مع ماضيهم. ينبغي على التاريخ العرقي، من وجهة النظر هذه، ببســـاطة أن يعتبر كتقنية لتوليد حاضـــر معين، لكن يمكن أن يؤخذ كذلك بجدية على ما هو عليه كتعبير عن الاهتمام بالماضي.

هذه النقطة مهمة. سوية مع نوع التاريخ الذي يوصي به وولف، وورسلي وأوبرايـــن للتدقيـــق - تاريخ اقتصادي وسياســـي - قد تســـلط التواريخ الثقافية للشـــعوب بالتأكيد الضوء على أصـــول العرقية المعاصرة، وينبغي ألا ترى كمجرد جوانب للحاضر. هناك موضوعان رئيســـيان في الدراسة الأنثروبولوجيـــة للهويـــة والتنظيم العرقي بشـــأن كشـــف التاريخ العرقي كأيديولوجيا مصممة لإشباع الحاجات المعاصرة (التي نوقشت في الفصل الرابع)، والإشارة إلى أنه لا انسجام ضروريا بين اللااستمراريات العرقية واللااســـتمراريات لـ «الثقافة الموضوعية»، على التعاقب. يترك هذا النوع من الجدل أسئلة مهمة بلا إجابة. قد نسأل برغم ذلك، مع بيل، ما إذا كان الأنثروبولوجيون مدربين حقيقة ليســـألوا أســـئلة ذات صلة بالتاريخ الذي ينظر اليه كماض وليس كمجرد تبريرات لهموم الزمن الحاضر. يكتب بيل:

> غالبا ما عومـــل الحاضر من قبل الأنثروبولوجيين كنوع من الهضبة المؤقتة، تتزامن مع فترة عملهم الحقلي، مسكونة ببنى وفئات، لكنه أســـرع زوالا مـــن ذلك، لا يأتي أبكر مما يذهب، حقيقة ليس أكثـــر من النقطة الفاصلة بين الماضي والحاضر (1989: 213).

القضية التي يتناولها أكبر مما يمكننا الخوض فيه هنا. يميل العديد من الأنثروبولوجيين إلى الجدل ضد مزاعم في أن الهويات لديها اســـتمرارية عبر الزمن. ربما يبدو فقط أن لديها اســـتمرارية وتتألف مهمتنا التحليلية من إظهار أنها ليســـت كذلك، وأن فكـــرة أن على الناس أن يكونوا مهتمين بالماضـــي هي طفل أيديولوجي لعصـــر القومية. من وجهة النظر هذه، قد يجادل المرء أنه بينما للأشجار جذور، البشر لا يملكون ذلك، وأن أي ادعاء بأن البشر يحتاجون إلى جذور هو أيديولوجي. من الناحية الثانية، لا شك بأن الماضي يشـــكل الحاضر بطرق موضوعية وليس فقط من خلال إعادة بنـــاء الحاضر، ومنذ كتب بيل مقالته أواخـــر الثمانينيات، أخذ العديد من الأنثروبولوجيين دراســـة التاريخ بجدية أكثر مما كان شائعا في أي وقت. كطريقة لفحص هذا والأســـئلة ذات الصلة بتفاصيل أكبر، ســـنتحول إلى تحقيق أكثر قربا للقومية، وبالتالي نجلب الدراسة الأنثروبولوجية للعرقية على مقربة أكثر مما فعلناه حتى الآن.



6

القومية

القومية ليست صحوة الأمم إلى الوعي الذاتي: هي اختراع الأمم حيث لم تكن موجودة.
إيرنست غيلنر (1964، 169)

«في مجتمعات حيث تكون القومية مقدمة فوق كل شيء باعتبارها أيديولوجيا غير متحيزة جامعة تقوم على مبادئ بيروقراطية للعدالة، قد تظهر العرقية والتنظيم العرقي كتهديد ضد التماسك القومي، والعدالة، والدولة»

المؤلف

ولكن هل تعرف ماذا تعني الأمة؟ يقول جون ويس.

نعم، يقول بلوم.

ما هي؟ يقول جون ويس.

الأمة؟ يقول بلوم. الأمة هي نفس الناس الذين يعيشون في المكان ذاته.

بالله عليك، إذن، يقول نيد ضاحكا، إذا كان ذلك هو الأمة فأنا أمة لأنني أعيش في المكان نفسه في السنوات الخمس الماضية.

لذلك بالطبع ضحك الجميع على بلوم، ليقول محاولا إخراج نفسه من المأزق.

أو كذلك الذين يعيشون في أماكن مختلفة.
تلك هي قضيتي، يقول جو.

جيمس جويس (1984، 329-30 30)

السباق إلى أمة[1]

لسنوات، ركزت الدراسات الأنثروبولوجية للعرقية على العلاقات بين الجماعات والتي كانت بحجم يسمح بدراستها بالطرق الحقلية التقليدية: ملاحظة المشارك، المقابلات الشخصية، والمسوح. خطأ، كان التركيز الميداني للدراسات الأنثروبولوجية في معظمه على المجتمع المحلي. إذا ما أعطيت الدولة اعتبارا، فإنها تكون عادة جزءا من نسيج أوسع، على سبيل المثال كوكالة خارجية تؤثر في الظروف المحلية. إلى جانب ذلك، كانت الأنثروبولوجيا تقليديا متحيزة نحو دراسة «الآخرين البعيدين». كما جادلنا من قبل، فإن التحول العام في المصطلحات من «قبيلة» إلى «جماعة عرقية» تجعل ثنائية مثل الـ نحن/هم ذات علاقة نسبية، حيث إن الجماعات العرقية، على الضد من «القبائل»، توجد بجلاء فيما بين «أنفسنا» كما توجد بين «الآخرين». لآليات الحدود التي تجعل الجماعات العرقية بدرجة أو بأخرى نفس الخواص الرسمية في ضواحي لندن كما في مرتفعات غينيا الجديدة، ويمكن لتطور الهوية العرقية أن يدرس إلى درجة كبيرة بالأدوات المفاهيمية نفسها في نيوزيلندا كما في أوروبا الوسطى - على الرغم من أن السياقات الميدانية مميزة وفريدة جوهريا. اعترف بهذا اليوم في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية، حيث تدرس أكثرية الباحثين الآن أنساقا معقدة «غير مقيدة» بدلا من مجتمعات معزولة على نحو افتراضي.

القومية موضوع حديث نسبيا بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا. تركت دراسة القومية - أيديولوجيا الدولة القومية الحديثة - لعدد من السنين لعلماء العلوم السياسية، علماء علم الاجتماع والمؤرخين. الأمم والأيديولوجيات القومية هي ظواهر حديثة واسعة المدى بامتياز. مع ذلك، على الرغم من أن دراسة القومية تظهر مشاكل منهجية ذات صلة بالمدى واستحالة عزل

وحدة الدراســـة، فإن هذه المشاكل تظهر حتما في العلاقة مع بؤر ميدانية كذلك. منـــذ بداية العمل الحقلي الحديث، أخـــذت التغيرات الاجتماعية مكانهـــا في قلب البحث الأنثروبولوجي، موحدة ملايين الناس في أســـواق ودول. مثلنا، فإن مخبرينا مواطنون (بينما في الماضي قد يكونون خاضعين استعماريا). زد على ذلك، من المحتمل أن «المجتمعات البدائية» لم تكن على الإطلاق معزولة كما اعتقد في الســـابق، وأنهم كانوا ليســـوا أقل «عراقة» و«أصالة» من مجتمعاتنا نحن (وولف، 1982). في الحقيقة، كما أظهر آدم كويـــر (2005)، كانت فكرة المجتمع البدائي اختراعا أوروبيا ظهر في ظل ظروف تاريخية معينة.

كان بحـــث لويد فولرز (1974) الذي أجري في أوغندا وتركيا مغامرة مبكرة، وإن كانت مهملة بدرجة كبيرة، في الدراســـة الأنثروبولوجية للدولة القومية، حيث حاول بصورة جلية أن يربط بيانات من كلا المستويين الصغير والكبيـــر في تحليلاتـــه (كذلك انظر غلكمـــان، 1961، غرونهوغ، 1974، ولعمـــل مؤثر لاحق، انظر ســـكوت، 1998). ومع ذلك، أصبحت دراســـة القومية موضوعا حقيقيا ضمن الأنثروبولوجيا فقط خلال الثمانينيات.

فـــي علم الاصطـــلاح الكلاســـيكي للأنثروبولوجيـــا الاجتماعية، كان مصطلح «أمة» قد اســـتخدم بصورة غير دقيقـــة ليوصف فئات كبيرة من النـــاس أو المجتمعات بثقافة موحدة بدرجـــة أو بأخرى. في كتابه المنهجي التمهيدي، يقـــول آي. أم. لويس (1985 : 287): «نفهم مصطلح أمة، تبعا لأفضل ســـلطة أنثروبولوجية باعتبارها، بالطبع، وحدة ثقافية». فيما بعد، يوضح لويس أنه لا يرى سببا للتمييز بين «القبائل»، و«الجماعات العرقية» و«الأمم»، مـــن حيث إن الاختـــلاف يبدو أنه اختلاف فـــي الحجم، وليس اختلافا فـــي التكوين البنائي أو الأداء الوظيفي. بمقارنة جماعات لبضعة ملايين مع شـــرائح أصغر، يتســـاءل: «هل تختلف الشرائح الأصغر بشكل ملحوظ؟ جوابي أنها لا تختلف: فهي ببســـاطة ليست سوى وحدات أصغر من النوع نفسه...» (لويس، 1985 : 358).

فـــي هذا الفصل، ســـأجادل أنه قد يســـتحق الجهـــد حقيقة أن نميز الأمم عن الفئات العرقية، بدرجة كبيرة بســـبب علاقتها بالدولة الحديثة.

سـيظهر كذلك أن وجهة النظر الأنثروبولوجية جوهرية من أجل فهم كامل للقومية. يمكن للتركيز التحليلي والميداني على القومية أن يكون منورا في البحث عن التحديث والتغير الاجتماعي، كما سيكون ذا صلة بدرجة عالية بالنسـبة إلى الحقول الأوسـع للأنثروبولوجيا السياسية ودراسة صيرورة الهوية الاجتماعية.

ما هي القومية؟

يبدأ إيرنسـت غيلنر كتابه المؤثر بدرجة عالية حول القومية من خلال تعريف المفهوم بهذه الطريقة:

> القومية أساسـا مبدأ سياسـي، والذي يقـول إن على الوحدتين السياسية والقومية أن تتواءمان.
>
> القوميـة كعاطفة، أو كحركة، يمكن أن تعرف بأحسـن الأحـوال في سـياق هذا المبـدأ. العاطفة القومية شـعور بالغضـب يثار من خلال انتهاك المبدأ، أو شـعور بالقناعة يثار من خلال تحقيقـه. الحركة القومية تصبح واقعية من خلال عاطفة من هذا النوع (غيلنر، 1983: 1، انظر كذلك غيلنر، 1978: 134).

فيما يبدو هذا التعريف من الوهلة الأولى واضحا ومباشرا، فإنه يصبح فـي النهاية دائريا. فما هي «الوحـدة القومية»؟ يمضي غيلنر ليوضح أنه يراهـا كرديف للجماعة القوميـة – أو في الأقل جماعة عرقية مما يزعم القوميون وجودها: «بإيجاز، القومية نظرية للشـرعنة السياسـية، والتي تتطلب ألا تتقاطع الحدود العرقية عبر الحدود السياسية» (غيلنر، 1983: 1، انظـر كذلك غيلنر، 1997). بكلمات أخـرى، القومية، بالطريقة التي اسـتخدم فيها غيلنر المصطلح وعلماء اجتماعيون آخرون، تشير صراحة أو ضمنـا إلى الصلة الفريدة بين العرقيـة والدولة. القومية، وفقا لوجهة النظـر هذه، هـي الأيديولوجيات العرقية التي تقـول إن جماعتهم ينبغي أن تهيمـن على الدولـة. الدولة القومية إذن، دولـة مهيمن عليها من قبل جماعة عرقية، ممن تتجسـد معالم الهويـة فيها (مثل اللغة أو الدين) في

الأغلب برموزها وتشريعاتها الرسمية. هناك نزعة نحو توحيد واستيعاب المواطنين، على الرغم من أن غيلنر يسلم بأن الأمم قد تضم أناسا «غير منصهرين»، ممن يسميهم «جماعات مقاومة للاندماج». المزيد عن هؤلاء فيما بعد.

في دراسة نظرية مهمة أخرى للقومية، يقترح منظر الآسيوية (*) الجنوب شرقية والسياسي بيندكت أندرسون التعريف التالي للأمة: «هي مجتمع محلي سياسي متصور - متصور كما لو أنه محدود فطريا وذو سيادة» (1991 [1983]: 6). ولا يعني بـ «المتصور» أنه «خيالي»، وإنما بأن الناس الذين يعرفون أنفسهم كأعضاء لأمة «سوف لن يعرفوا على الإطلاق رفاقهم من الأعضاء، يقابلونهم، أو حتى يستمعوا لهم، مع ذلك يعيش في عقول كل منهم صورة لشراكتهم» (1991 [1983]: 6). على الضد من غيلنر وآخرين كثر، ممن يركزون على الجوانب السياسية للقومية، اهتم أندرسون بفهم القوة والمثابرة لصيرورة الهوية القومية ومشاعرها. حقيقة أن الناس مستعدون لأن يموتوا من أجل قوميتهم، يلاحظ، تشير إلى قوتها فوق الاعتيادية.

على الرغم من هذه الاختلافات في التشديد، فإن وجهة نظر أندرسون منسجمة مع وجهة نظر غيلنر بدرجة كبيرة. كلاهما يشدد على أن الأمم بناءات أيديولوجية ترمي إلى أن تلحم صلة بين الجماعة الثقافية (المحددة ذاتيا) والدولة، وأنها تبتكر مجتمعات محلية مجردة من نظام مختلف عن تلك التي للدول ذات السلالة الحاكمة أو المجتمعات المحلية التي تقوم على القرابة التي سبقتها في التاريخ.

المهمة الرئيسية التي يكلف أندرسون نفسه بها هي تزويدنا بشرح لما يسميه «شذوذ القومية». طبقا لكل من الماركسية والليبرالية والاشتراكية للتحديث، ينبغي على القومية ألا تكون قابلة للتطبيق وقابلة للحياة في العالم الفردي لما بعد عصر التنوير، مشيرة كما تفعل إلى «الولاءات البدائية» والتضامن الذي يقوم على الأصول والثقافة المشتركة (انظر نيمني، 1991). على وجه التحديد، يلاحظ أندرسون بدرجة معينة من

(*) الآسيوية Asionism هي حركة أو أيديولوجيا ترى توحد الأمم الآسيوية لمواجهة هيمنة الدول الغربية [المحررة].

الحيرة أن الدول الاشتراكية تميل إلى أن تكون قومية في طبيعتها. «الواقع بسـيط تماما»، يكتب أندرسون، فـ «نهاية عصر القومية»، كما تم التنبؤ به منـذ زمن بعيد، هـو ليس منظورا حتى على المـدى البعيد. في الحقيقة، القومية هي أكثر القيم مشـروعية على نطاق الكون في الحياة السياسية لزماننا» (1991 [1983]: 3).

قد يساعد البحث الأنثروبولوجي عن الحدود العرقية وصيرورة الهوية على توضيح إشكالية أندرسون. أندرسون نفسه لا يناقش العرقية، وبعض من أمثلته الرئيسـية - الفلبين وإندونيسيا - هي في الحقيقة دول ثنائية مشـحونة بالتوترات الداخلية والحركات الانفصالية التي تقوم على الهوية العرقية والدين. يشـير البحث عن تشكيل الهوية العرقية والمحافظة على الحدود إلى أن الهويـات العرقية تميل إلى أن تحقق أهميتها العظمى في ظروف المنافسة المتواصلة والمتغيرة الموارد والتهديدات ضد الحدود. ليس ممـا يدعو إلى العجب إذن أن الحركات السياسـية التي تقوم على الهوية الثقافيـة هي قوية في مجتمعات تمر بالتحديـث، على الرغم من هذا لا يفسر تحول هذه الحركات إلى حركات قومية.

يبدو التطابق الملحوظ بين النظريات القومية والنظريات الأنثروبولوجية للعرقيـة غيـر معـروف (أو على الأقل غيـر معترف به) مـن قبل غيلنر وأندرسون. بما أن الجسمين الاثنين للنظرية تطورا إلى درجة كبيرة بصورة مستقلة بعضهما عن بعض، سأشير إلى التطابقات الرئيسية.

تشدد كل الدراسـات للعرقية على مستوى المجتمع المحلي والدراسات للقومية على مسـتوى الدولة، على أن الهويات العرقية أو القومية بناءات، إنها ليست «طبيعية». زد على ذلك، أن الصلة بين هوية معينة والـ «ثقافة» التي ترمي إلى أن تجسـدها ليست علاقة مباشـرة. الافتراضات واسعة الانتشـار بين العرقية و«الثقافة الموضوعية» تظهـر في الحالتين لتصبح بناءات ثقافية في حـد ذاتها. يمكن التمييز هنا بين الحديث عن الثقافة، وبين الثقافة تقريبا بالطريقة نفسـها التي نميـز بها بين قائمة المأكولات والمأكولات. إنها حقائق اجتماعية ذات أنظمة مختلفة، ولكن الأولى ليست أقل حقيقية من اللاحقة.

عندمـــا ننظر إلى القومية، تصبح الصلة بـــين التنظيم العرقي والهوية العرقيـــة التـــي نوقشـــت من قبـــل واضحة وضـــوح البلور. طبقـــا لمعظم الأيديولوجيات القومية، ينبغي على التنظيم السياســـي أن يكون عرقيا في طبيعتـــه ممثلا لمصالح جماعـــة عرقية معينة. على العكـــس، تبني الدولة القومية جانبا مهما من شـــرعيتها السياســـية من خـــلال إقناع الجماهير الشعبية بأنها تمثلهم حقيقة كوحدة ثقافية.

التشـــديد على ثنائية المعنى والسياسة، الشـــائع في دراسات العرقية وكذلك فـــي البحث عن القومية، يمكن أن يكـــون ذا صلة كذلك بالنظرية الأنثروبولوجية عن الرموز الطقوسية. في عمله عن النديمبو، أظهر فكتور تيرنر (1967، 1969) أن هذه الرموز متعددة المعاني وأن لها قاعدة ذرائعية وحســـية (ذات معنى). بطريقة موازية على نحو رائع، يجادل أندرسون بأن القومية تســـتمد قوتها من خليط من الشرعنة السياسية والقوة العاطفية. ويجادل أبنـــر كوهين (1974ب) على امتداد خطـــوط مماثلة عندما ثبت أن السياســـة لا يمكن أن تكون ذرائعية، ولكن يجب أن تضم دائما الرموز التي لديها القوة لخلق الولاء والشـــعور بالانتماء. أخيرا، تظهر الدراسات عن الأعلام القومية (إريكســـن وجينكنـــز، 2007) أن هذه الرموز للقومية يمكن أن تقسم السكان (إذا ما شعر عدد مهم منهم بعدم الولاء نحو الدولة ونظروا إلى العلم كرمز للاضطهاد) وأن توحدهم، تحديدا من خلال كونها متعددة المعاني وقابلة لتفســـيرات مختلفة، مما يعطـــي الناس الذين يرى بعضهم بعضا فيما عدا ذلك كمختلفين معنى للوحدة.

الأنثروبولوجيـــون الذيـــن كتبوا حول القومية رأوهـــا على وجه العموم كأنها تنوع للعرقية. أنا أيضا ســـأقوم بذلك فـــي البداية، ولكن فيما بعد، سأطرح السؤال ما إذا كانت القوميات غير العرقية قابلة للتصور.

الأمة بوصفها مجتمعا محليا ثقافيا

يشـــدد كل من غيلنر وأندرسون على أنه على الرغم من أن الأمم تميل إلى تصور نفســـها كأنها كانت قديمة، فإنها حديثة. تطورت الأيديولوجيا القومية أولا في أوروبا وفي الشتات الأوروبي (وبخاصة في العالم الجديد،

انظر أندرسون، 1991 [1983]، هاندلر وسيغال، 1992) في الفترة نحو الثورة الفرنسية. هنا يجب علينا أن نميز بين التقليد والتقليدية. القومية، والتي هي في الأغلب أيديولوجيا تقليدية، قد تمجد وتعيد ترميز تقليد قديم على نحو مزعوم يشترك فيه أسلاف أعضاء الأمة، ولكنه لا يعيد ابتكار ذلك التقليد. إنه يجسده بالطريقة نفسها التي جسد فيها هنود الهورون تقليدهم المفترض (انظر الفصل الرابع).

بما أن القومية ظاهرة حديثة كشف عنها بفضل التاريخ المكتوب، تمنح «الأصول العرقية» للقوميات نفسها بسهولة أكبر إلى التحقيق وليس إلى تاريخ الشعوب غير الحديثة. لذلك، أخذ خلق الهوية القومية النرويجية مكانه خلال القرن التاسع عشر، والتي كانت فترة تحديث وتحضر. انتقل البلد بصورة سلمية إلى الاستقلال التام، تاركا الاتحاد مع السويد، العام 1905.

بصورة رئيسية، استمدت القومية النرويجية المبكرة دعمها من الطبقات الحضرية الوسطى. ارتحل أعضاء بورجوازية المدينة إلى الوديان البعيدة بحثا عن «الثقافة النرويجية الأصيلة»، جلبوا عناصر منها عند العودة إلى المدينة وعرضوها كتعبير أصيل للنرويجية. الأزياء الشعبية، رسومات الأزهار الملونة (أكاليل الجبل)، الموسيقى التقليدية، والطعام الريفي، أصبحت رموزا قومية حتى بالنسبة إلى الذين لم يترعرعوا مع عادات كهذه. في الواقع، كان سكان المدن، وليس الفلاحين، هم من قرر أن تمثل الجوانب المجسدة للثقافة الفلاحية «الثقافة القومية». تم تأسيس تاريخ قومي بطولي. ابتكار «الفنون القومية»، والتي كانت علامات للتفرد والتطور، كانت كذلك جزءا مهما من المشروع القومي في النرويج كما في أي مكان آخر. كان المؤلف الموسيقي إدفارد غريغ أحد التمثلات النموذجية للمشروع، الذي أدمج الألحان الشعبية في موسيقاه الرومانسية، والكاتب بيورنستيرن بيورنسون (حصل على جائزة نوبل، على الضد من هنرك إيبسن)، الذي قرئت حكاياته عن الفلاحين على نطاق واسع.

إذن أعيد تفسير جوانب معينة لثقافة الفلاحين ووضعت في سياق حضري سياسي كدليل على أن الثقافة النرويجية كانت مميزة، وأن النرويجيين كانوا أناسا يقفون على حد سواء مع الشعوب الأوروبية الأخرى،

لذلك يستوجب أن تكون لهم دولتهم الخاصة بهم. هذه الرمزية القومية كانت فعالة لإقامة حدود عرقية بينهم وبين من يشبههم ثقافيا كالسويديين والدنماركيين، وشددت في الوقت نفسه على أن النرويجيين الحضريين والريفيين يعودون إلى الثقافة نفسها ويشتركون في مصالح سياسية. فكرة التضامن الحضري الريفي هذه، المميزة للقومية، كانت، كما أشار غيلنر، ابتكارا سياسيا. قبل عصر القومية، كانت الطبقات الحاكمة عادة عالمية في طبيعتها. يكتب أندرسون بدرجة بينة من المرح (1991 [1983]: 83) أنه حتى الحرب العالمية الأولى لم تحكم سلالة «إنجليزية» إنجلترا منذ منتصف القرن الحادي عشر. زد على ذلك، أن فكرة انتماء الأرستقراطية إلى الثقافة نفسها التي ينتمي إليها الفلاحون كانت لتبدو بغيضة بالنسبة إلى الطرف الأول وغير قابلة للاستيعاب بالنسبة إلى الطرف الثاني قبل القومية.

تشدد القومية على التضامن بين الفقراء والأغنياء، بين عديمي الملكية والرأسماليين. وفقا للأيديولوجيا القومية، فإن المبدأ الوحيد للإقصاء والإدماج السياسي يتبع حدود الأمة - تلك الفئة من الناس المعروفين بوصفهم أعضاء في الثقافة نفسها.

العمليات كبيرة المدى كالتصنيع، التنوير وردود الفعل الرومانسية المقابلة، الأنظمة التعليمية الموحدة وتنامي ثقافة النخبة البورجوازية، يشار إليها في الأغلب بالعلاقة مع تطور القومية. قد يكون ذا صلة إذن أن يشار إلى أن الأمة لم يعد إنتاجها من خلال الهندسة الاجتماعية للدولة والهيجانات الرئيسية مثل الحرب، ولكن كذلك من خلال الممارسات اليومية. أحد الأمثلة، أن للرياضة حضورا منتشرا في معظم المجتمعات المعاصرة، وغالبا ما يكون لها بؤرة اهتمام قومية. أضف إلى ذلك، كما أظهر ميشال بيليغ (1995) «كلمات صغيرة، بدلا من عبارات عظيمة تبقى في الذاكرة»، هي التي تكون مادة الانتماء القومي بالنسبة إلى عدد عظيم من الناس: العملة، الطوابع، مردود العبارات، الأعلام غير المرفرفة، نشرات الأحوال الجوية المتلفزة، بإيجاز، توافه القومية هي التي تقوي على نحو مستمر وتعيد إنتاج فهم الناس للانتماء القومي.

الاستخدام السياسي للرموز الثقافية

يقتـــرح المثل على القومية النرويجية فكرة «اختراع» الأمة. حتى أواخر القرن التاسع عشر، كانت اللغة النرويجية الرئيسية المكتوبة هي الدنماركية. كانت قد اســتبدلت جزئيــا بلغة أدب جديدة، النينورســك أو «النرويجية الجديدة»، التي تقوم على اللهجات الشعبية النرويجية. العامية جانب مهم للعديد من الحركات القومية، فبإمكان اللغة المشــتركة أن تكون رمزا قويا للوحــدة الثقافية وأداة تقليدية مألوفــة في إدارة الدولة القومية. بقدر ما يتعلــق الأمر بالثقافة، يمكن أن يجــادل في أن النرويجيين الحضريين في كريستينيا (أوسلو اليوم)، بيرغن لديهم الكثير من المشتركات مع السويديين والدنماركيين الحضريين مما لديهم مع النرويجيين الريفيين. في الحقيقة، فــإن لغة التخاطب فــي هذه المدن لاتــزال، في التســعينيات، أقرب إلى الدنماركية مما هي إلى بعــض اللهجات الريفية. زد على ذلك، أن اختيار الرموز التي ســوف تســتخدم في تمثيل الأمة لنفســها جاء من منطلقات سياســية بدرجة عالية. في العديد من الحالات، فإن ما يســمى نموذجيا بالعادات النرويجية القديمة، الحكايات الشــعبية، الصناعات اليدوية وما إلى ذلك لم تكن قديمة، ولا نموذجية ولا نرويجية. رسومات الأزهار الملونة تصور عناقيد العنب من منطقة البحر الأبيض المتوســط. موســيقى كمان الهاردنغر ومعظم الحكايات الشــعبية تجد جذورها في أوروبا الوســطى، والعديــد من «الأزياء الشــعبية النموذجية» والتي ترتــدى في الاحتفالات العامة مثل يوم الدســتور كانت قد صممت من قبل القوميين مطلع القرن العشــرين (وبالمصادفة، زادت شعبيتها على نحو هائل خلال حقبة العولمة، انظر إريكســن، 2004أ). معظم الأزياء المرســومة جاءت من وديان جبال معينة في جنوب النرويج.

عندما تجسد هذه الممارسات كرموز وتنقل إلى الخطاب القومي تتغير معانيها. يقصد باســتخدام الرموز العرقية النموذجية على نحو افتراضي تحفيز التأمل بالتمايز الثقافي وبالتالي ابتكار الشــعور بالقومية. تجســد القوميــة الثقافية بمعنى أنها تمكن النــاس من الحديث حول ثقافتهم كما لــو كانت دائمة وثابتة. بعبارة ريتشــارد هاندلــز الدقيقة، فإن الخطابات

القومية هي «محاولات لبناء موضوعات ثقافية ملزمة» (1988: 27). آليات الحدود العرقية التي نوقشت قبل قليل مبرهن عليها هنا، وكذلك حال الاستخدامات المخترعة للتاريخ والتي تخلق انطباعا بالاستمرارية. عندما أصبحت النرويج مستقلة، كان ملكها الأول الأمير كارل من العائلة الملكية الدنماركية. ومع ذلك أعيد تعميده باسم هاكون السابع كطريقة لخلق معنى بالاستمرارية مع سلالة الملوك الذين حكموا النرويج قبل انهيار الدولة النرويجية في القرون الوسطى نحو 1350.

التعارض بين الأيديولوجيا القومية (المؤلفة من الرموز، القوالب وما إليها) والممارسات الاجتماعية ليس أقل ظهورا في حالة الأمم مما هي عليه فيما يتعلق بالجماعات العرقية الأخرى. ولكن، كما يعلق أندرسون بدبلوماسية، كل مجتمع محلي يقوم على صلات أوسع من الاتصال المباشر هو مجتمع متصور، والأمم ليست أكثر أو أقل «تحايلا» من المجتمعات المحلية الأخرى. رأينا قبل قليل صيرورات هوية مماثلة في المناقشات لجماعات عرقية أخرى، ما هو فريد بالنسبة إلى القومية هو علاقتها بالدولة. بمساعدة قوى الدولة القومية، يمكن للأمم أن تخترع عندما لا تكون موجودة، لإعادة صياغة عبارة غيلنر (1964). توحيد اللغة، خلق أسواق العمل القومية التي تقوم على عقود العمل الفردية، والتعليم الإلزامي، التي تفترض مسبقا الوجود السابق لدولة قومية، يلحم تدريجيا الأمم من مواد إنسانية متنوعة. وعليه، بينما كان من المستحيل قبل 150 سنة ماضية تحديد موقع اندماج اللهجات الشعبية النرويجية باللهجات الشعبية السويدية، فإن هذه الحدود اللغوية هي اليوم أكثر وضوحا وتتبع الحدود السياسية. وكما يقال أحيانا: اللغة لهجة هي مدعومة من قبل جيش [(2)].

وضعت دول السلالات الحاكمة المبكرة في أوروبا القليل من المطالب على أكثرية المواطنين (بيرخ، 1989)، ولم تطلب التوحد الثقافي في المجتمع. لم تكن قضية أن يتكلم العبيد بلغة مختلفة عن لغة الحكام، أو أن العبيد في منطقة ما يتكلمون بلغة مختلفة عن أولئك الذين هم من منطقة أخرى. لماذا توحيد الثقافة مهم إلى هذا الحد في الدولة القومية؟

القومية والمجتمع الصناعي

جادل غيلنر، كريللو (1980) وآخرون، بأن الأيديولوجيا القومية ظهرت كرد فعل للتصنيع واجتثاث الناس من مجتمعاتهم المحلية. استتبع التصنيع حراكا جغرافيا عظيما، وأصبحت أعداد كبيرة من الناس مشاركين في النسق الاقتصادي نفسه (وفيما بعد السياسي). لم تعد أيديولوجية القرابة، والإقطاع، والدين قادرة على تنظيم الناس بكفاءة.

بالإضافة إلى ذلك، تطلب النظام الصناعي الجديد للإنتاج المرافق لتحل محل العمال على نطاق واسع. وعليه كان على العمال تملك العديد من المهارات والقدرات نفسها. انطوى التصنيع على الحاجة إلى توحيد المهارات، نوع من العمليات التي يمكن أن توصف بـ «التجانسية الثقافية». التعليم الجماهيري ذرائعي في العملية التجانسية هذه. من خلال تقديم الوعي القومي في كل صغيرة وكبيرة في البلاد، يتحول «الفلاحون إلى فرنسيين» (فيبر، 1976).

في هذا السياق التاريخي، تبرز الحاجة إلى أيديولوجيا من نوع جديد قادرة على خلق التماسك والولاء فيما بين الأفراد المشاركين في الأنساق الاجتماعية على نطاق واسع. كانت القومية قادرة على تلبية هذه المستلزمات. سلمت بوجود مجتمع محلي متصور يقوم على الثقافة المشتركة ومتجسد في الدولة، حيث ينبغي لولاء وتعلق الناس أن يوجه نحو الدولة والنظام التشريعي بدلا من أن يوجه إلى أعضاء جماعتهم القرابية أو القروية. بهذه الطريقة، تكون الأيديولوجيا القومية وظيفية بالنسبة إلى الدولة. في الوقت نفسه، يجب أن نشير إلى أن النزعة نحو التجانسية تخلق كذلك آخرين موصومين، تصبح الحدود الخارجية نحو الأجانب مجمدة، وأبرزت أقليات «غير منصهرة» داخل البلاد (اليهود، الغجر – ولكن كذلك، مثلا، أهالي بريتاني، أوكسيتانيا، والمهاجرين في حالة فرنسا) من خلال «آخريتهم» تأكيدا على سلامة الأمة من خلال التضاد. في فترة مثل الحاضر، عندما تتحدى الادعاءات بالحقوق الثقافية الهيمنة، يؤدي ذلك إلى المتاعب (انظر الفصلين السابع والثامن). لا وجود للإدماج من دون الإقصاء.

الفعالية السياسية هي أحد الشروط للأيديولوجيا القومية لتكون قابلة للحياة، يجب أن تشير إلى أمة يمكن أن تجسد في دولة قومية وتحكم بشكل مؤثر. الدعم الشعبي هو شرط إضافي. إذن، ما الذي تقدمه القومية؟ كما تقترح بعض الأمثلة أدناه، تقدم القومية الأمن والاستقرار المدرك في وقت تكون فيه عوالم الحياة مشرذمة والناس مجتثين من جذورهم. إذن، الهدف المهم للأيديولوجيا القومية هو إعادة ابتكار عواطف الكلية والاستمرارية مع الماضي، أن تسمو بذلك الاغتراب أو النفي بين الفرد والمجتمع الذي جلبته الحداثة.

على مستوى صيرورة الهوية الشخصية، فإن الأممية قضية اعتقاد. الأمة، بمعنى الشعب المتصور من قبل القوميين، هي نتاج الأيديولوجيا القومية، وليس العكس. توجد الأمة من لحظة أن يقرر فيها عدد لا يزيد على أصابع اليد من الناس المؤثرين أنها ينبغي أن تكون كذلك، وتبدأ، في معظم الحالات بوصفها ظواهر نخبوية متحضرة. من أجل أن تكون أداة سياسية فعالة، يجب مع ذلك أن تحقق في النهاية القبول الجماهيري.

تكنولوجيا الاتصال والأمة

أحد الاختلافات المهمة بين الأمم والأنواع الأخرى للمجتمع المحلي، من ضمنها العديد من المجتمعات المحلية العرقية، له علاقة بالمدى. مع القليل من الاستثناءات (لاسيما الدول الصغيرة في منطقة البحر الكاريبي والمحيط الهادي)، فإن الدول القومية أنظمة اجتماعية تعمل على نطاق واسع. تستطيع المجتمعات القبلية والمجتمعات المحلية الأخرى أن تعتمد إلى حد كبير على شبكات القرابة والتفاعل وجها لوجه من أجل بقائهم كأنساق ومن أجل الولاء لأعضائها. حتى في دول السلالات الحاكمة العظيمة، كان معظم الرعية موحدين محليا، كانوا أولا وأخيرا أعضاء عوائل وقرى. تم تناول التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي بدرجة كبيرة محليا. مالت الجيوش إلى أن تكون مهنية، على الضد من المجتمعات القومية، حيث اعتبر واجبا أخلاقيا على الجميع أن يقاتلوا في سبيل بلادهم.

الأمم مجتمعــات محلية يتوقع من المواطنين فيها أن يكونوا موحدين فيما يتعلــق بالثقافــة والهوية الذاتيــة بطريقة مجردة، ومجهولــة. إحدى الصور التوضيحية الأكثر بلاغة لأندرســون لهذه الخاصية المجردة للمجتمع المحلي الأخلاقــي للأمة، هي ضريح الجندي المجهول. عادة تترك هذه القبور خالية على نحو مقصود، إنها تشــير إلى الخاصية الشــمولية المجردة للأمة. «ومع خلو هذه الأضرحة من أي بقايا متعارف عليها أو روح خالدة، فإنها فيما عدا ذلك مشبعة بمعان قومية على نحو روحي» (أندرسون، 1991 [1983]: 9).

ما هي الشــروط لمثل هذه الأيديولوجيا المجــردة؟ وصفت المتلازمات الاقتصادية والسياســية للقومية، وهنا سأضيف اللازمة التكنولوجية لها، تحديدا تكنولوجيا الاتصالات التي تسهل جعل المعرفة أو التمثلات موحدة (انظر الفصل الخامس). يشــدد أندرسون بقوة على الرأسمالية المطبوعة كشــرط مهم من أجل القومية. من خلال انتشــار الكلمة المطبوعة بنســخ رخيصــة، تمكنت أعداد غير محددة من الوصــول إلى المعلومات المتعارف عليها من دون الاتصال المباشر بالمصدر.

أخيــرا، مارســت – ولا تزال تمارس – الصحــف، التلفزيون والراديو دورا حاســما لتوحيد التمثلات واللغة. تؤدي كذلك وســائل الإعلام هذه دورا مهمــا في توليد وتقوية العواطــف القومية. خلال حرب الفوكلاند / المالفيناس في العام 1982، على ســبيل المثال، صــور الإعلام البريطاني الحرب على نحو ثابت باعتبارها «مواجهة بسيطة بين الخير والشر» (جي. تيلــور، 1992: 30)، بينما صورها الإعــلام الأرجنتيني بوصفها صراعا ضد الاســتعمار (كيستور، 1992). الملاحظات اللاحقة حول دور الإعلام في حرب الخليج (والش، 1995) والحرب في أفغانســتان (تشومســكي، 2001) تصل إلى خلاصات مماثلة.

الدراسات حول دور الإنترنت في التأثير في الهويات، واللغة والخطاب الشــعبي هــي أيضا ذات صلة عاليــة بأبحاث العرقيــة والقومية. أصبح واضحــا الآن، علــى الضد من بعــض التوقعات المبكــرة، أن الإنترنت لم يســاهم في التجانس الثقافي العالمي. على الرغم من أن نصف المحتويات على الشــبكة تقريبا باللغة الإنجليزية، غيــر أن ذلك يعني أن هناك عددا

هائلا من مواقع الشبكة تقريبا باللغات الأخرى. تماما كما يستمر معظم النرويجيين في مشاهدة قنوات التلفزيون النرويجي اليوم، كما كانوا يفعلون في الماضي قبل أن يحصلوا على الكيبل مع خيارات غير محددة تقريبا، يستخدم الإنترنت على الأقل بالقدر نفسه لتثبيت وتقوية هويات قائمة كما لو كان الهدف هو التسامي بها. أصبحت القوميات المتباعدة من ضمنها جماعات الشتات، الحركات الانفصالية وغيرها أكثر انتشارا على الإنترنت، لاحمة الروابط بين الناس ممن كانوا بغير ذلك معزولين بعضهم عن بعض. تكاثرت مواقع الشبكة المكرسة للأمة الكردية، أمة التاميل وما إلى ذلك وهي مهمة على مستوى الهوية وبوصفها كأداة سياسية، حتى إن الحكومة التشيلية أقامت أخيرا «الإقليم الرابع عشر» في البلاد، المسمى «إقليم لم الشمل» (*)، المكون من التشيليين المقيمين في الخارج. الأداة الرئيسية لخلق المجتمع المحلي المتصور لتشيليي الشتات (ممن يعيشون في 110 بلاد مختلفة) هي الإنترنت (إريكسن، 2007 أ).

قد يؤخذ كذلك في الاعتبار نوع مختلف من تكنولوجيا الاتصال، تحديدا وسائل النقل الحديثة. في منتصف القرن التاسع عشر، كان يمكن لعبور ترينيداد أن يستغرق أسبوعا، اليوم تستغرق الرحلة أقل من ساعة بسيارة مسرعة. تسهل تكنولوجيا النقل الحديثة بدرجة عظيمة توحيد الناس في أنساق اجتماعية أكبر، وبذلك تزيد من تدفق الناس والسلع بلا حدود. إنها تخلق ظروفا لاندماج الناس في الدول القومية، وبهذا قد تكون لها آثار مهمة غير مباشرة على مستوى الوعي لجعل الناس يشعرون بأنهم أعضاء في الأمة.

الاستعارة المناسبة للتطورات السياسية والثقافية المؤدية إلى القومية هي الخارطة. على الرغم من وجود الخرائط قبل القومية، يمكن للخريطة أن تكون رمزا موجزا وفعالا للأمة. خرائط البلدان، الحاضرة في الصفوف الدراسية في كل العالم، ترسم الأمة في الوقت نفسه كأنها شيء محدد ملحوظ وكتجريد لشيء له حقيقة طبيعية. تضع معظم خرائط العالم أوروبا في مركز العالم. ليس هذا تصرفا بريئا من النواحي السياسية، كما يعي ذلك بصورة جيدة جدا الأستراليون والأرجنتينيون.

(*) el - reencuentro.

يشدد معظم طلبة القومية على جوانبها الحديثة والمجردة. وجهات النظر الأنثروبولوجيـــة ثمينة هنا على وجه التعيين، من حيث إن الأنثروبولوجيين قد يسلطون الضوء على الخاصية الفريدة والمميزة للقومية والدول القومية من خلال المقارنات بالمجتمعات صغيرة المدى.

مـــن وجهة النظر هذه، تظهر الأمـــة والأيديولوجيا القومية على الأقل بصـــورة جزئية كأدوات رمزية للطبقـــات الحاكمة التي كان يمكن أن تهدد من قبل الانفصالات المحتملة. جادل بعض الكتاب بأن القومية والمجتمعات المحليـــة القومية يمكن أن تكون لها جذور عميقـــة في المجتمعات العرقية أو العرقيات المبكرة (آرمســـترونغ، 1982، أي. دي. سمث، 1986)، ولكن يمكـــن أن يكون مضللا الادعاء بأن هناك اســـتمرارية غيـــر منقطعة من المجتمعات المحلية أو الثقافات ما قبل الحديثة إلى الثقافات القومية. كما يظهر المثل النرويجي، فإن الأزياء الشـــعبية والرموز القومية الأخرى تأخذ معنـــى مختلفا في الســـياق الحديث عن ذلك الـــذي كان أصلا. أصبحت شعارات للتمايز بالعلاقة مع الأمم الأخرى.

القومية كقرابة مجازية

لا تعود القومية في حد ذاتها إلى يسار ولا إلى يمين الطيف السياسي. من خلال التشديد على المساواة بين المواطنين، قد ينظر إليها كأيديولوجيا على اليســـار. من خلال التشديد على التضامن العمودي وإقصاء الأجانب (وأحيانـــا الأقليات)، قـــد تنتمي إلى اليمين. يقترح أندرســـون أن القومية (وكذلـــك الحـــال بالأيديولوجيـــات العرقيـــة الأخرى) ينبغـــي أن تصنف معـــا مع القرابة والدين بدلا من الفاشـــية والليبراليـــة (1991 [1983]: 15). إنهـــا الأيديولوجيـــا التي تصرح بأن المجتمع المحلـــي المهدد من قبل المجتمع الجماهيـــري الكبير يمكن أن ينجو من خـــلال الاهتمام بالجذور والاســـتمرارية الثقافية. بكلمات جوزب لوبيرا: «فـــي الحداثة، العواطف القومية هي بالدرجة الأولى رد فعل ضد المطالبات العالمية لعصر التنوير» (1995: 221). يجـــادل لوبيرا بقوة، في كتاب بعنوان معبر «رب الحداثة» (1995)، لمصلحة وجهة النظر القومية كنوع من الدين العلماني.

في دراسة مهمة للعنف والقومية في سريلانكا وأستراليا، يصف بروس كابفيرير (1988، 1989) القومية كأنها علم الوجود، بمعنى العقيدة حول جوهـــر الحقيقة. من خلال أمثلتـــه من مجتمعين اثنـــين مختلفين، يظهر كابفيرير كيـــف أن القومية يمكن أن تغرس العواطف الجياشـــة والعميقة في أتباعها. إنها تبنى في الأغلب على الدين والأســـطورة لرمزيتها، والتي غالبـــا ما تكون عنيفـــة بطبيعتها. (يحتاج الواحد فقـــط إلى أن يفكر في المســـيرات العسكرية، والتي هي شـــائعة في احتفالات أيام الاستقلال في العديد من البلدان). مثـــل الأيديولوجيات العرقية الأخرى، تطرح القومية الادعـــاء بالرموز ذات الأهمية العظيمة بالنســـبة إلى الناس، وتجادل بأن هـــذه الرموز تمثل الدولة القوميـــة. غالبا ما يكون الموت مهما في الرمزية القومية: يصور الأفراد الذين قضوا في الحرب كشـــهداء ماتوا دفاعا عن أمتهم. يعلـــل كابفيرير أنه إذا كانت الأمة مجتمعا محليا بحيث إن الواحد مســـتعد للموت مـــن أجلها، فيجب أن تكون قـــادرة على أن تمس عواطف قوية جدا. مثل أندرسون، يشدد كابفيرير إذن على الجانب الديني للقومية وقدرتها على تصوير الأمة بوصفها مجتمعا محليا مقدسا.

في دراســـته للقومية في كيبيك، يقترح ريتشارد هاندلر أن الكيبيكيين القوميـــين يتصورون الأمة كأنها «فرد جمعي». مقتبســـا عبارات من ثلاثة مخبرين مختلفين ممن يدعمون هذه الفرضية، يخلص إلى الآتي:

> تبعث هذه التصورات للأمة كفرد حي – شجرة، صديق، كائن ذي روح – أول ما تبعث شعورا بالكلية والإحاطة. إنها تؤســـس الطبيعة الموحدة، غير القابلـــة للاختزال للجمعية باعتبارها وحدة قائمة موجودة (هاندلر، 1988: 40).

عموما، القومية، مثل الأيديولوجيات العرقية الأخرى، تســـتمد الرموز والمعاني من السياقات الثقافية والتي هي مهمة في التجربة اليومية للناس. خلال الفترة التي أدت إلى الثورة الإسلامية في إيران العام 1979، صورت الولايات المتحدة كشيطان أكبر اغتصب وأساء معاملة إيران، والتي صورت كامرأة – كأنها الدولة الأم (ثاييس، 1978). يمكن لهذا النوع من الرمزية أن يكون مؤثرا جدا في السياسة الجماهيرية.

يؤكد هذا المثل كذلك وجهة النظـر القومية (والأيديولوجيات العرقية الأخرى) كشـكل للقرابة المجازية. غالبا ما تستخدم المصطلحات القرابية في الخطـاب القومـي (الأرض الأم، والد الأمة، الإخـوة والأخوات، وما إلى ذلك)، وقد يشـبه المجتمع المحلي المجـرد المفترض من قبل القوميين بالجماعـة القرابية. علـى الرغم من أن مبادئ القرابـة تتباين، فإن لدى أعضـاء كل مجتمـع مفهوما ما للالتزامـات العائلية. القرابـة والتنظيم القرابي سمات أساسية للتنظيم الاجتماعي في معظم المجتمعات. ظهرت القومية، وتسـتمر بالظهور، في الفترات التي يتـم فيها إضعاف الأهمية الاجتماعية للقرابة. قد يذهـب المرء إلى حد القول إن التحضر والفردية يخلقـان فراغـا اجتماعيا وثقافيا في حياة الناس بقـدر ما تفقد القرابة الكثير من أهميتها. تعد القومية بتلبية بعض من الحاجات نفسها التي كانت القرابة في السابق مسؤولة عنها. إنها تقدم الأمان وشعورا بالاستمرارية، كما تقدم فرصـا للعمل (من خلال النظام التعليمي وسـوق العمل). على سـبيل الاستعارة المجازية، تثبت القومية أن أعضاء الأمة هم عائلة كبيرة: تعاقب من خـلال المحاكم القوميـة أبناءها العصاة. إنها نسـخة مجردة لشيء ما محدد والذي يحمل كل فرد عواطف قوية نحوه، وتحاول القومية أن تنقـل هذه القوة العاطفية إلى مسـتوى الدولة. بهـذه الطريقة، تظهر القومية كأيديولوجيا قرابة مجازية صممت لتنسـجم مع المجتمع الحديث كبير المـدى – إنها أيديولوجيا الدولة القومية. ضد هذه الخلفية، نرى أن دراسـات القرابة، الطبيعة المتغيرة للقرابة في الحقبة المعاصرة (كارستن، 2004، ويـد، 2007)، ذات صلة على نحو عظيـم بالبحث حول الهويات عـن العرقية والقومية. بما أن هذه الأيديولوجيات المجردة تسـتمد كثيرا مـن جاذبيتها الرمزية من القرابة، فإن التغير في طرق الناس في التفكير فـي القرابة يجب أن يؤثر حتما في الطـرق التي يفكرون بها في هوياتهم القومية والعرقية. بطريقة أكثر أدبية، جادل عمانوئيل تود كذلك (1985)، على خلفيـة ميدانية، هناك صلة بين التنظيـم العائلي والأيديولوجيا من جانب، والثقافة السياسـية من الجانب الآخر، بحيث، على سـبيل المثال، العوائل السلطوية الأبوية تولد أيديولوجيات قومية بخصائص مماثلة.

الدولة القومية

مثـل الأيديولوجيـات الأخرى، يجب على القوميـة أن تبرر في الوقت نفسـه بناء قوة معين (حقيقي أو كامن) وتلبـي الحاجات المعترف بها من جانب السـكان. بالنظر إليها من وجهة النظر هذه، فإن القومية الناجحة تفترض إقامة صلة بـين أيديولوجيا عرقية وجهاز دولة. هناك اختلافات مهمة بين الأداء الوظيفي لمثل هذه الدولة والنظم الاجتماعية الأخرى التي درست من قبل الأنثروبولوجيين.

الدولة القومية، على عكس العديد من النظم السياسية الأخرى، تبنى على أيديولوجيـا تزعم أن على الحدود السياسـية أن تتطابق مع الحدود الثقافية (ولكن أين ينبغي أن ترسم تلك الحدود الثقافية؟ فذلك سؤال مذهل سيناقش في الفصـول التالية). زد على ذلك، للدولة القومية احتكار على الاسـتخدام الشـرعي للعنف واسـتيفاء الضرائب. هذا الاحتكار المزدوج هو أكثر مصادر قوتهـا أهمية. للدولة القومية جهاز بيروقراطي وتشـريع مكتوب يشـمل كل المواطنـين، ولديهـا – على الأقل على الصعيد المثالـي – نظام تعليمي موحد وسـوق عمل مشتركة لكل مواطنيها. للأكثرية الساحقة من الدول القومية لغة قومية تستخدم في كل الاتصالات الرسمية، ينكر البعض على الأقليات اللغوية الحق في استخدام العامية بهدف تحقيق ضبط الدولة والتماسك الاجتماعي.

قد يحتكر كذلك القادة السياسيون في أنواع أخرى للمجتمعات العنف واسـتيفاء الضرائب. المميز بالنسـبة إلى الدولة القومية هو ما تمثله من تركيز كبير للسـلطة. الاختلاف ظاهر بـين الحرب الحديثة والخصومات فيما بين اليانومامو أو النوير. بنفس الطريقة التي يضم بها المجتمع المحلي المجرد للقومية عددا غير منظور من الناس (في بريطانيا أكثر من سـتين مليونا) بالمقارنة بالأنظمة السياسـية التي تقوم على القرابة (الحد الأعلى للمجتمع المحلي لليانومامو هو تقريبا 500 فرد)، يمكن أن يقال إن الدولة الحديثة صممت على نظم اجتماعية تقوم على القرابة.

بعد مناقشـة الجوانب العامة للهوية القومية، الأيديولوجيا والتنظيم، سـنأخذ في الاعتبار الآن بعض الأمثلة التي تقترح طرقا يمكن أن تدرس فيها القومية أنثروبولوجيا.

القومية ضد الدولة

يمكن أن تلهم المســاواتية الثقافية التي بشــر بها من قبل القومية في أكثر تجلياتها ردود أفعال مقابلة في ظروف إذ لا تعتبر شريحة من السكان نفســها جزءا من الأمة. هذا شائع جدا، من حيث إن معظم الدول القومية تحتوي على أقليات أكبر أو أصغر. في الفصلين الســابع والثامن ستؤخذ في الاعتبار ظروف أقليات مختلفة، هنا ســنأخذ في الاعتبار أمرا واحدا حيث يتصرف جزء من الأقلية من خلال اختراع قوميته هو.

شــددت الخاصية المساواتية للقومية الفرنســية والثورة الفرنسية على أن يكون لكل مواطن حقوق متســاوية، حقوق تشريعية متساوية، ومن حيث المبدأ، فرص متساوية (النســاء على أي حال، كن متضمنات بصورة جزئية فقط في هذا المجتمع المحلي المتصور). في النهاية كان على كل الشــعب الفرنســي أن يعرف نفســه باعتباره فرنسيا ويشــعر بالولاء نحو الجمهورية الجديدة. كان ولايزال التوحيد اللغوي من خلال نشــر اللغة الفرنسية الرسمية مظهرا مهما من هذا المشروع منذ القرن الثامن عشر، ولكن الأقليات اللغوية لاتزال موجودة، لاسيما في الجنوب والجنوب الشرقي وفي بريتاني، حيث تتكلم أغلبية السكان بصورة تقليدية البريتونية، وهي لغة سلتية لا صلة لها بالفرنسية.

ترتبــط الهوية العرقية البريتونية بصورة حميميــة باللغة، هناك القليل من العلامات الجلية المتوافــرة للمحافظة على الحدود. هددت هذه الهوية لقرون من قبل اللغة الفرنســية المهيمنة. تحديــدا خلال النصف الأول من القرن العشرين، انخفض عدد المتكلمين باللغة البريتونية على نحو متسارع. مــع ذلك، كما أظهــر ماريون مكدونالــد (1989) وآخرون، هنــاك الكثير مــن العلامات على الانبعاث العرقي في ســنوات لاحقــة. ظهرت كثرة من التنظيمات التي تناصر القضية البريتونية منذ الحرب العالمية الثانية. يورد لويــس كيوتر (1989) أن البريتونيين الشــباب لديهم نظــرة إيجابية لتعلم البريتونية، وربطها على نحو واضــح بهويتهم العرقية. تنطق بعض البرامج الإذاعيــة والتلفزيونية الآن البريتونية، ويتعلم العديد البريتونية كلغة أجنبية في الصفوف المسائية ومدارس الصيف. تم لحم الصلات بالتنظيمات الممثلة للتراث الثقافي للجماعات الأخرى على «الحافة الســلتية» لأوروبا، وكرست

المهرجانات السنوية للموسيقى والرقص لهذه الهوية الأكثر مشاركة. اللغة، كما العديد من جوانب العادات البريتونية المنسوبة، كان عليها أن تبعث بدرجة كبيرة، بما أن عملية «التثاقف» قد مضت بعيدا جدا.

لماذا تبدو نجاة وإنعاش اللغة البريتونية مهمة جدا بالنسبة إلى العديد من البريتونيين؟ من التبسيط القول، كتفسير، أن لغتهم تشكل جزءا مهما من هويتهم الثقافية. في النهاية، فإن التحول في اللغة كان واسع الانتشار في بريتاني (كما في أماكن أخرى) لقرون. يمكن أن ينظر إلى التشدد فيما يتعلق باللغة إذن كأنه استراتيجية سياسية معادية لفرنسا. بما أن الدولة الفرنسية اختارت اللغة الفرنسية باعتبارها الرمز الأكثر أهمية لقوميتها، فإن نوع المقاومة الأكثر فعالية والأكثر وضوحا ضد القومية قد يكون رفض تلك اللغة. لعديد من السنين كان التحدث بالبريتونية في الأماكن العامة غير قانوني. لايزال العديد من البريتونيين ثنائيي اللغة ويتحولون وفق الظروف بين اللغتين. من خلال استخدام البريتونية في الأماكن العامة، يؤشر البريتونيون إلى أنهم لا يخضعون للهيمنة الفرنسية. مفهوم الجذور الثقافية وحده لم يكن ليكفي: لم تكن الجذور كافية على الإطلاق لبعث هوية آخذة في التلاشي.

السمة الممتعة للمقاومة البريتونية ضد الهيمنة الفرنسية هي مظهر لما أسماه إيرك هوبسبوم (1977) «أثر شتلاند»(*)، حيث يتحالف محيط صغير مع مركز رئيسي ضد المهيمن المحلي. في حالة بعض القادة البريتونيين، تم التعبير عن هذا الأثر بأخذ مسار داعم للألمان خلال الحرب العالمية الثانية (مكدونالد، 1989: 123).

سكان بريتونيا منقسمون على قضايا اللغة، الهوية، والحقوق السياسية. مازالت حركة البعث إلى درجة كبيرة ظاهرة نخبوية أو ظاهرة طبقة وسطى، كما في العديد من الحركات الأخرى المماثلة، على الرغم من أن هناك مؤشرات إلى أن هذا في طريقه إلى التغير (انظر الفصل الخامس بالنسبة إلى الإندو- ترينيداديين). قد تدخل هنا حسابات التكلفة والفائدة. لو كانت بريتاني هي الجزء الأغنى لفرنسا، لطالب البريتونيون، مثل بعض الكاتلونيين في إسبانيا، بالاستقلال التام. ولكن، من الناحية

(*) جزر شتلاند (Shetland)، هي أرخبيل شبه قطبي في أسكتلندا، يقع شمال وشرق البر الرئيسي لبريطانيا العظمى. [المحررة].

الأخرى، هناك حركات عرقية سياسية قوية في أقاليم فقيرة اقتصاديا كذلك، مثل الأندلس جنوب إسبانيا.

القومية والآخر

مثل الهويات العرقية الأخرى، تتكون الهويات القومية بالعلاقة مع الآخرين، تفترض فكرة الأمة أن هناك قوميات أخرى. قد تأخذ الثنائيات القومية العديد من الأشكال، يمكن أن يجادل بأن الحالة البنائية الرئيسة بالنسبة إلى القومية الشوفينية في يومنا وعصرنا هذا هو المنافسة بين الدول القومية في السوق العالمية. على الرغم من أن هناك العديد من الحروب بين الدول القومية، فإن مثل هذه الحروب كانت نادرة نسبيا منذ العام 1945. بدلا من ذلك، قد نعتبر الرياضات الدولية باعتبارها الشكل الأكثر أهمية للحرب المجازية بين الدول القومية - محتوية، ربما على معظم السمات البانية للهوية لشؤون الحرب والقليل من سماتها العنيفة المدمرة (انظر آرتشيتي، 1999، وليانوتي وروبرتسون، 2009، ماكلانسي، 1996). مع ذلك، تأخذ المحافظة على الحدود والتضاد العرقي بالتأكيد أشكالا أكثر عنفا في العديد من مناطق العالم (انظر على سبيل المثال شمدت وشرويدر، 2001، ترونفول، 2009)، وينطبق الشيء ذاته على عدد من القوميات العرقية، مثلا في سيريلانكا.

في تحليلاته للرمزية القومية السنهالية، يربط كابفيرير (1988) قوة الدولة، الأيديولوجيا القومية والصراع السنهالي التاميلي بدور الأسطورة السنهالية في الكون على سعته وفي الحياة اليومية. الأساطير المهمة، المسجلة في التقويم السنهالي القديم للماهافاسما، هي أساطير الفاجايا الدوتوغيمونو. أسطورة الفاجايا، وهي الأسطورة السنهالية الرئيسة من حيث الأصل، تحكي عن أمير يصل من الهند ويذبح عددا كبيرا من العفاريت من أجل أن يحتل سيريلانكا. أسطورة الدوتوغيمونو، التي وضعت في مرحلة تاريخية لاحقة، تحكي عن قائد سنهالي يتخلص الناس تحت قيادته العسكرية من حاكم أجنبي إقطاعي. فيما بعد، ينتصر هذا القائد على التاميل.

في الخطاب السنهالي السياسي، غالبا ما تعامل هذه الأساطير «كأنها حقيقة تاريخية أو أن لها أساسا في الحقيقة» (كابفيرير، 1988: 35). تبرر

الهيمنة السنهالية في الدولة السيريلانكية، ومن ضمنها الهيمنة على الأقلية التاميلية، من خلال الإشارة إلى الماهافاسما، والتي تفسر بطريقة تثبت فيها أن للسنهاليين والتاميليين الأصول نفسها، ولكنهما الآن أمتان اثنتان، مع هيمنة الأمة السنهالية. تشكل الأسطورة إذن عنصرا مهما في تبرير القومية السنهالية. ينتج التاميل تفسيرات متناقضة للأساطير، والتي تستخدم إذن بصورة فعالة في إعادة بناء الماضي مستهدفة تبرير المشاريع السياسية الحاضرة.

كان كابفيرير مهتما على وجه التحديد بالعنف وتفسير التجربة، والأسطورة، وقوة الدولة المعيشة. عندما يحلل الاضطرابات العرقية أوائل الثمانينيات يجد «أن العواطف الجياشة الشيطانية لأعمال الشعب أشعلتها القومية البوذية السنهالية التي انطوت على جدل كوني مماثل لتلك التي تمارس في طرد الأرواح، وبخاصة في طقوس الشعوذة» (كابفيرير، 1988: 29). نقلت ثنائية الإنساني – الشيطاني والجوانب الأخرى – العنيفة غالبا – للأسطورة إلى أيديولوجيا قومية تبرر الهيمنة السنهالية والعنف ضد التاميل.

طبقا للعديد من الأساطير القومية، تولد الأمة، أو تنهض، من الطقس المؤلم للعبور حيث إن عليها أن تقاتل خصومها، الآخر أو العدو الداخلي. إعادة تشريع ذلك العنف، كما في سيريلانكا، يمكن أن يبرر بالإشارة إلى مثل تلك الأساطير، والتي تشكل جزءا من «المنطق الكوني» أو علم الوجود الذي يختبر من خلالها السنهالي العالم (كابفيرير، 1988: 79). هذا المنطق الكوني، حيث يؤدي الشر دورا مهما، كان ملازما للتصرفات العدائية العرقية التي استغرقت زمنا طويلا وتؤدي غرضها كعقلنة لاستخدام القوة.

جدل كابفيرير معقد ولا يمكن أن يعاد إنتاجه هنا بصورة تامة. قد لا يكون صحيحا أن العنف سمة كونية إلى حد ما للتصور القومي، ولكن تحليلاته منسجمة مع وجهة النظر حول العرقية والقومية التي طورت في هذا الكتاب. إنه يظهر أهمية الآخر في تشكيل الهوية العرقية ويسلط الضوء على الدور الوسيط للرموز في الأيديولوجيات العرقية. يجب عليها أن تبرر في الوقت ذاته بناء القوة وأن تعطي معنى قويا لتجارب الناس من أجل تحفيزهم للقيام بتضحيات شخصية من أجل الأمة. أخيرا، يظهر كابفيرير كيف أن القوة الكامنة لصيرورة الهوية العرقية تمت زيادتها

عـــدة مرات عندما ربطت الهوية العرقيـــة بالدولة الحديثة – عندما تصبح العرقية قومية. توصيفاتي للقومية كأيديولوجيا قرابية مجازية (من التجربة الكيبيكية المسالمة) ورسم الأمة كجهاز عضوي بشري، ربما تبدو ضعيفة جدا في هذه الســياقات. بالعلاقة مع القومية السنهالية، فإن المجازات المناسبة قد تكون الحرب، الولادة والموت. مع ذلك، كل من القومية الكيبيكية المسالمة والسنهالية العنيفة تشتركان بسمات معينة: كلتاهما تشير إلى الماضي وإلى افتراضات لثقافة مشتركة في تصور مجتمعاتهما المحلية المجردة. باعتبارات أخـــرى، بالطبع، قد لا تكونـــان قابلتين للمقارنة، من حيـــث إن الكيبيكيين، الانفصاليين والسنهاليين، ليسوا كذلك. بكلمات كابفيرير:

> الإمـــكان التنظيمي والإدماجـــي للأيديولوجيـــا، نزوع تشـــكيلات أيديولوجيـــة معينة نحـــو التوحـــد، لاحتضان أشـــخاص ذوي مصالـــح متباينة وربما متعارضة سياســـيا واجتماعيـــا، وإدخالهـــم في فعل متناغـــم، موجه، قد يدين بالكثير إلى منطق علم الوجود الذي تخطه الأيديولوجيا... تســـتطيع الأيديولوجيا أن تدخل الشخص بطريقة جوهرية وبما يمكـــن أن يختبر باعتبـــاره «أساســـيا». ولذلك تطلق العواطف الجياشة وقد يحترق الناس (1988: 83).

تركـــز تحليلات كابفيرير للقومية الســـريلانكية على تشـــريع القوانين لآليات الحدود على مستويات متداخلة مختلفة: الرمزي، العملي والسياسي. يجادل أنه تجب دراســـة القومية بروحيـــة مقارنة حقا، ويظهر أن القومية الســـنهالية مختلفة نوعيا عن القومية الأوروبية لأن المجتمعات تختلف. هو يجادل كذلك بأنها تراتبية بالطبيعة وليســـت مساواتية بالفطرة. مع ذلك، فإن دراســـة كابفيرير منســـجمة مع الإطار النظري عـــن التنظيم العرقي والهويـــة الذي طور في فصول ســـابقة، وكذلك مـــع النظرية القومية التي تشدد على الصلة بين العرقية والدولة.

مشكلة حدود الهوية

تدرس عادة مشـــكلات الهوية ومشكلات المحافظة على الحدود بالعلاقة مـــع الأقليات أو فيما عدا ذلك الجماعات «المهددة»، «الثانوية» أو «الضعيفة»،

أو في مؤسسات ذات تغير متسارع. يبدو أن هناك افتراضا ضمنيا في أن صيرورات الهوية والمحافظة على الهوية غير إشكالية في الجماعات المهيمنة. «هويات الأكثرية»، تكتب دايانا فورسيث «تظهر كأنه نظر إليها من لا شيء، تبدو... قوية وآمنة، إن لم تكن عدوانية بشكل تام. بالتأكيد هكذا ينظر إلى الألمنة (نسبة إلى ألمانيا) في العديد من المناطق الأوروبية» (1989: 137).

يشير بحث فورسيث حول الهوية الألمانية إلى أن هذه الهوية مركزية وقوية – وتعتبر من قبل العديد كأنها الهوية القومية المهيمنة في أوروبا [3] – وتتسم بالحالات الشاذة، الحدود الضبابية، والمعايير الغامضة للانتماء. أولا وقبل كل شيء، ليس واضحا أين تكون ألمانيا. على الرغم من أن السكان في كل من ألمانيا الاتحادية وألمانيا الديموقراطية هم ألمان بوضوح (كتبت مقالة فورسيث قبل حدوث التغيير والوحدة بقليل)، فقد فشلوا في توحيد الأمة في دولة قومية. ليس كل الألمان الغربيين يمكن أن يضمنوا ألمانيا الديموقراطية كأرض الداخل. حتى بعد الوحدة، فإن التمايز بين الغربي والشرقي بارز، مما يشير إلى الاختلافات الاقتصادية وكذلك الحال الاختلافات الثقافية المعزوة. زد على ذلك، قد يضمن العديد من الألمان المناطق التي تمت خسارتها لمصلحة بولندا والاتحاد السوفييتي السابق خلال الحرب العالمية الثانية باعتبارها ألمانية.

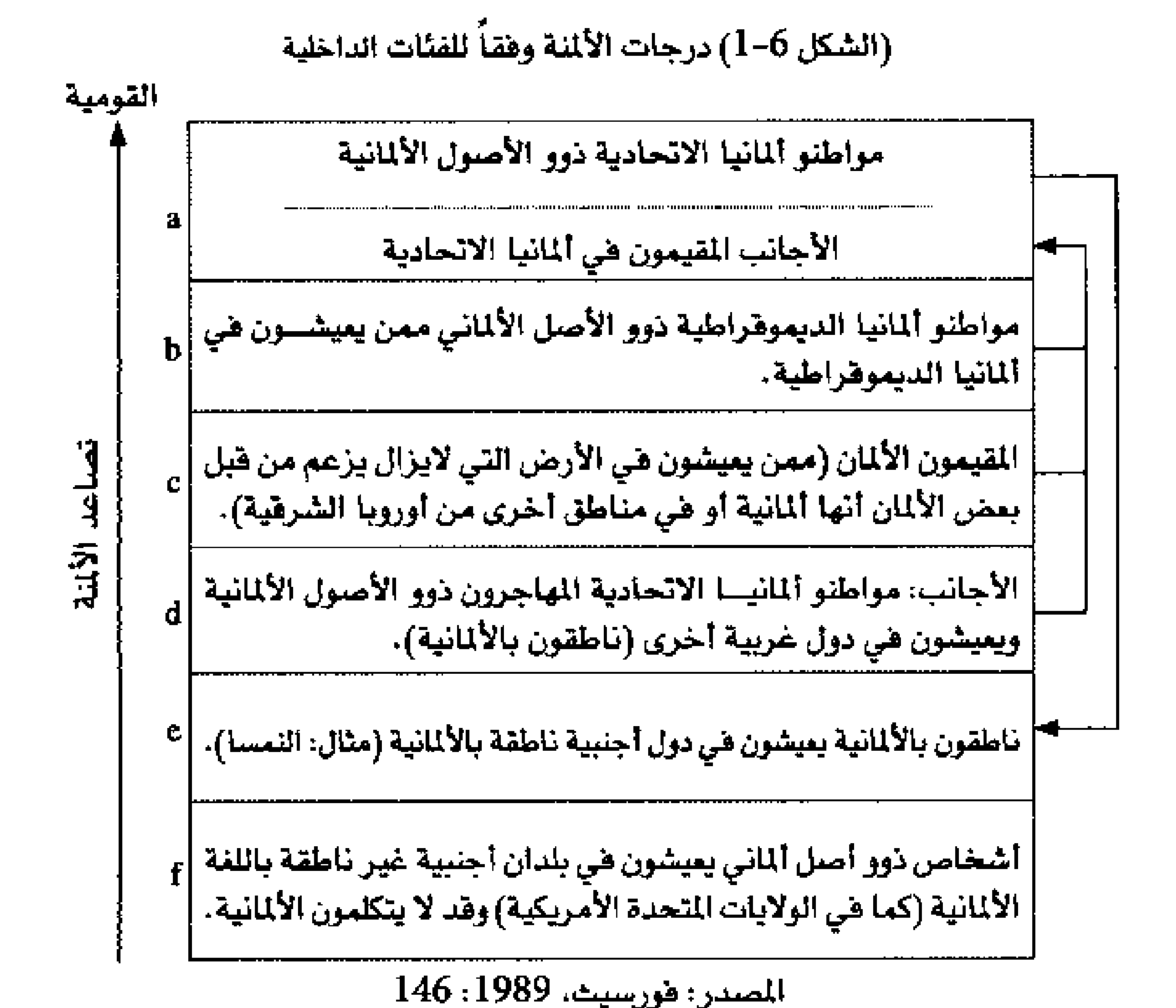
ثانيا، من الصعب أن نبرر وجود الأمة الألمانية من خلال الإشارة إلى التاريخ. مع وضع الفترة النازية (1933 – 45) على البال، تكتب فورسيث: «لا يمنح ماضي الألمان نفسه بصورة مريحة إلى فكرة الحنين إلى الوطن، ولا ينسجم بصورة جيدة جدا ليؤدي دوره كميثاق لأحلام القوميين من أجل المستقبل» (1989: 138).

ثالثا، كنتيجة إلى حد ما، فإن من الصعب تحديد ما الذي يعنيه أن تكون ألمانيا بالعبارات الثقافية. أعيق التفاخر بالهوية القومية بصورة إيجابية منذ الحرب العالمية الثانية، من حيث إن العديد من الجوانب «النموذجية» للثقافة القومية قد اقترنت بالنازية (انظر ديومونت، 1992، للحصول على التحليلات الثقافية – التاريخية المثيرة للجدل حول الهوية القومية الألمانية).

رابعا، وهذه قضية ذات أهمية معينة هنا، تبين أن السؤال عمن هو ألماني هو سؤال معقد. من حيث المبدأ، «ينقسم الكون إلى شريحتي الألمان والأجانب الشاملتين نظريا والحصريتين على نحو متبادل (فورسيث،

1989 : 143). عمليا، هناك على الرغم من ذلك مشـــكلات صعبة تقترن بتخطيط الحدود. المعيار للألمنـــة، كما هو مطبق من قبل الألمان العاديين، يمكـــن أن يكون إمـــا اللغة أو «خلطة من مركب المظهـــر، الخلفية العائلية، منطقة الســـكن، ومـــكان الأصل» (فورســـيث، 1989 : 143). يتم تضمين عـــدد من الأجانب في كلا التعريفين للألمنة، والأخير غير دقيق تماما على نحو خاص. النمساويون وأكثرية السويسريين ناطقون بالألمانية، ولكنهم لا يعيشـــون في الدولة الألمانية. من الناحيـــة الأخرى، الملايين من الناس من ذوي الأصل الألماني، ممن قد يتكلمون أو قد لا يتكلمون الألمانية، يعيشـــون في أوروبا الوســـطى أو الشـــرقية [4]. هؤلاء، وكذلك الحال بالنســـبة إلى المهاجرين الآخرين، يقعون في شـــريحتين مختلفتين (انظر الشكل 6-1). تقدم شريحة (الأجنبي) مشاكل مماثلة، وترشح أن الألمان والإسكندنافيين يعتبرون «أقل أجنبية» بكثير من الترك واليهود.

(الشكل 6-1) درجات الألمنة وفقاً للفئات الداخلية



المصدر: فورسيث، 1989: 146

هذه الحالات الشــاذة، بينما تشــكل مشكلات محددة بالنسبة إلى الهوية الألمانية، فإنها عامة وواسعة الانتشار. تسلط مثل هذه المشاكل الضــوء على فقدان التطابق بــين النماذج المثاليــة أو الأيديولوجيات ولتلك الحقيقة الاجتماعية التي تشير إليها على نحو مزعوم. تتمسك القوميــة والأيديولوجيــات العرقية الأخرى بأن الحــدود الاجتماعية والثقافيــة ينبغي أن تكون غيــر غامضة، واضحة جــدا و«رقمية» أو ثنائية. عليها كذلك أن تكون متطابقة مع الحدود المكانية، والسياسية. تلك، كما رأينا، حالة مثالية يصعب جدا التمسك بها عمليا. قد يحاول القوميون العنيفون محو الشواذ، كما كان في حالة النازية، حيث قتل أو أجبر على الهجرة الملايين من أعضاء ما يسمى بالعناصر الأدنى ممن يقطنون مناطق من الإقليم الألماني، وأخيرا، شهد الأوروبيون والأفارقة على حد سواء على «التطهير العرقي» في يوغسلافيا السابقة ورواندا. في معظــم الحالات، على الرغــم من ذلك يتم التعامــل مع الحقائق المعقدة بصورة مشــرفة أكثر. علينا أن نضع في البال هنا أنه لا وجود لتوافق تام بــين الأيديولوجيا والحقيقة الاجتماعية التي تهتم بها، من حيث إن الأيديولوجيا نوع من النظرية – مثل خارطة – والتي تبســط بالضرورة الكونكريتي.

الهوية الألمانية، على الرغم من أنها راســخة مثاليا، رقمية ومرســومة بصــورة جيدة جدا، تعمــل بطريقة تناظريــة علــى أرض الواقع: جعلت الاختلافات بالدرجة ذات صلة فــي تصنيف الآخرين حتى عندما يتطلب النســق التصنيفي نظريا ثنائية واضحة. إن مــن المحتمل أن تكون «ألمانيا إلى حد ما» أو «لســت أجنبيا بحق». يبدو أن للهوية الألمانية جبهات، ولكن مــن دون حدود (انظر اي. بي. كوهين، 1994). ربما تميل الأيديولوجيات القومية الرســمية إلى أن تكــون أكثر اهتماما بالحــدود الواضحة جدا، غير الغامضة مــن اهتمامها بالأيديولوجيــات العرقية الأخرى. يمكن أن يكون الشــرح لهذا أن الأمم وحدات إقليمية وسياســية في حاجة فطرية إلى تقســيم الآخرين إلى داخليين وخارجيين على أساس المواطنة. يصبح التماثل الثقافي فيما بين المواطنين برنامجا سياســيا مستثمرا في الدولة.

بهـــذه الطريقة، قد تكون الهويات القومية الرســـمية، علـــى وجه العموم، أكثر شـــمولية وقد تضع مطالب أعظم على الفرد من الهويات العرقية في مجتمع ثنائي، مطالب نادرا ما تقرها مؤسسات الدولة. مع ذلك، كما يظهر المثل الألماني، فالمدارك الشعبية للألمنة هي أكثر تفصيلا وأقل وضوحا مما يمكن أن تنطوي عليه القومية الرسمية للدولة. الفرق بين الخطاب المهيمن والخطـــاب الشـــعبي واضح إذن ليس فقط في التضـــاد بين قومية الدولة وعرقيـــة اللادولة، ولكن كذلك في التضاد بين قومية الدولة / الرســـمية والقومية الشـــعبية / اللارســـمية (بانكس، 1996: 155، بومان، 1996، إريكسن، 1993أ).

كما يشير المثل أعلاه، على الرغم من أنه صحيح أن نتكلم عن نظرية عامـــة للقومية، تحديدا تلك التي عرضت في الصفحات الأولى من هذا الفصل، فـــإن القوميات على الأرض مختلفة تماما كل منها عن الأخرى. حتـــى الآن، تعتبـــر كل القوميات التـــي عرضنا لها هـــي قوميات عرقية بطبيعتها. تعتـــرف القومية الســـنهالية بحضور التاميل الســـريلانكيين كجماعـــة عرقية مميـــزة، ولكنها تضعها في علاقة خاضعة للســـنهالية. ســـنختتم إذن هذا الفصل من خلال اعتبار إمكانية نوع من القومية التي لا تقوم على العرقية.

القومية بلا عرقية

وصفـــت ما يســـمى بالمجتمعات التعدديـــة والثنائية كأنهـــا مجتمعات منقســـمة على نحو عميق ومعلمة بصراع دائم ومنافســـة على الموارد بين جماعات عرقية متمايزة (هورووتز، 1985، أم. جي. سمث، 1965). على الرغـــم من أن وجهة النظر هذه قد تكون دقيقة في بعض الحالات، يجادل العديد ضدها لتركيزها بقوة على الصراع وحدود الجماعة، على حســـاب التعاون قليل التقدير، تشكيل الهوية على امتداد خطوط لا عرقية، وتكامل ثقافي يتجاوز الحدود العرقية. غالبا ما يعتبر الموريشيوس مجتمعا تعدديا نموذجيا (بيندكت، 1965)، هنا، سأتناول الموضوع من وجهة نظر مختلفة، مركزا على المعنى المشترك بدلا من تنافس الجماعة.

هناك اتجاهـــان متكاملان اثنان في القومية الموريشـــية وكلاهما غير عرقـــي ظاهريا في الخاصية (إريكســـن، 1988، 1998). أولا، قد تصور الأمة الموريشـــية كأنها شـــبيهة بـ «الثقافات الفسيفســـائية» مجســـدة في سياســـات الهوية للجزيـــرة. التعابير النموذجية لوجهـــة النظر هذه للأمة هـــي العـــروض الثقافية المنظمة ســـنويا بمناســـبة يوم الاســـتقلال (عيد الجمهورية منذ 1992). في هذه العروض، تدعى كل فئة عرقية رئيســـية لتقـــدم أغنية أو رقصة «نموذجية» من وعائها الثقافي. يقدم الموريشـــيون الصينيـــون دائما تتينا مـــن نوع ما، يغني الهندوس أغانـــي فيلم هندي أو يعزفون موســـيقى الســـيتار، ويعيد الكريوليون دائما السيغا (أحد أشكال الغناء المرتبط بالكريوليين). بهذه الطريقة، تصور الأمة كأنها فسيفســـاء. هذا الاتجاه، والذي قد نســـميه «التعددية الثقافية» واضح الحضور كذلك في الإعلام الجماهيري القومـــي، حيث تقدم كل جماعة من خلال برامج إذاعية وتلفزيونية محـــددة، وفي النظام التعليمي، حيث قد يتعلم الطلاب «لغة الأجداد» كلغة أجنبية.

يرســـم الاتجاه الرئيســـي الآخر في القومية الموريشـــية الأمة بوصفها مجتمعا محليا فوق عرقي أو غير عرقي، والذي يضم أو يســـمو بالعرقية بدلا من أن يدعمها. العلم، النشـــيد القومـــي واللغة القومية تعبر عن مثل هذه القومية. اللغة القومية للموريشـــيوس هي الإنجليزية، وهي ليست لغة أي من جماعات الأجداد العرقية وليســـت في الواقع اللغة المنطوق بها في الوقت الراهن خارج السياقات الرسمية - والتي تبدو لذلك خيارا مناسبا كمكون فوق عرقي (إريكسن، 1992أ). الرموز الاستعمارية، والتي لا يمكن أن تقرن بجماعة عرقية معينة، مهيمنة كذلك. يتم التشـــديد على المساواة الرسمية والفرص المتساوية.

الوضع الموريشي أكثر تعقيدا مما يقترحه هذا الملخص. هناك بعض التوتر العرقي، وهناك نزاعات بين صيرورات الهوية القومية والعرقية. تواجه العديد من الدول ما بعد الاستعمارية بمشاكل مماثلة لتلك التي في الموريشيوس. إنها بوضوح بناءات ذات أصول متأخرة. عندما يسأل عمانوئيل والرشتاين، ببلاغة: «هل توجد الهند؟» (1991أ)، فإنه يجب

عليــه أن يجيب بـ«لا» - أو على الأقل، أنها لــم تكن موجودة بوصفها مجتمعــا محليا تصوريا قبل فترة الاســتعمار. لم يكن للعديد من دول ما بعد الاســتعمار، وبخاصة في أفريقيا، وجود يمكن إحياؤه كدول ما قبل الاســتعمار، والأغلبية الساحقة لهذه الدول هي ثنائية، على الرغم مــن أنه حقيقة، كما يجــادل بانكــس (1996: 157)، أنه في العديد من الحــالات، كانت هذه الدول مهيمنا عليها مــن قبل جماعة عرقية معينــة. مع ذلك، لا بد من توضيح نقطتين: أولا، ربما الدولة الأفريقية الوحيــدة فقط التي انهارت مؤسســاتيا في فترة ما بعد الاســتعمار، تحديدا الصومال، هي كذلك واحدة من الدول القليلة أحادية العرقية. بكلمات أخرى، أن الهوية العرقية المشتركة ليست كافية لبناء أمة. ثانيا، فــي معظم الدول الثنائية، هناك حاجة إلــى درجة ما من المواءمة بين الجماعات المكونة، وهناك لازمة لدرجة ما من الرمزية فوق العرقية - إذا كنا نريد تفادي أعمال الشغب والاضطرابات. أن نرسم الأمة كأنها مماثلة مع «جماعات عرقية فسيفســائية» يمكن، في الوقت نفسه، أن يهدد بتقويض مشــروع بناء الأمة مــن حيث إنه يركز على الاختلافات بدل التماثلات.

في مناقشــة هذا الجزء كما ظهر في الطبعة الأولى لهذا الكتاب، يعبر بانكس عن شــك جــدي فيما يتعلق بمفهــوم الأمم غير العرقية والــذي «يتجنب أي عرقيات محليــة» (1996: 158). بدلا من ذلك، فإنه يجــادل بأن «كل القوميات، ما إن تتحقق ســيطرة الدولة، ترمي على نحــو مقصود لتعزيز وتجســيد الهويــات العرقيــة للمنحرفين الآخريــن على نحــو تفصيلي، ضمــن الدولة القوميــة، وأن تطمس في الوقت نفســه فكــرة الخصوصية العرقية ضمــن الهوية القومية» (1996: 158). وجهــة نظره، بكلمات أخــرى، أن الأمم تميل إلى أن تهيمن عليها جماعات عرقية تنكر هويتها العرقية (مقدمين أنفســهم بدلا من ذلك كمواطنين ببســاطة أو كبشــر) وإمــا تبعد الآخرين إلى مرتبة الأقلية أو تســتوعبهم. هذا جدل مهم، وغالبا ما تنجح الهيمنة الرمزيــة بهذه الطريقة. على ســبيل المثــال، غالبا ما تعبــر الهيمنة

الذكورية عن نفسها من خلال افتراض ضمني بأن «البشر» «رجال» (يظهر ذلك في البيانات، وهو شائع في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، مثل «يسمح س من الرجال لنسائهم بالعمل خارج المنزل»). الصورة النمطية لـ «الأمريكي» على نحو نموذجي هي الرجل الأبيض، وما إلى ذلك. على الرغم من ذلك لست مقتنعا بالتطبيقية العامة لهذا الجدل. في الترينيداد والتوباغو، كانت ولاتزال الجماعة المهيمنة منذ الاستقلال هي الترينيداديون الأفارقة، ويمكن أن يجادل أن الترينيداديين الهنود كانوا ولايزالون يعتبرون دخلاء كأقلية – مع ذلك، في أواسط التسعينيات، أصبح هندي ترينيدادي رئيسا للوزراء للبلاد، ويكيف الترينيداديون الهنود ويتأقلمون مع رموز الأفرقة، مثل الآلات الموسيقية الفولاذية وموسيقى الكاليبسو. تصبح الحدود الثقافية ضبابية على نحو متزايد، وتصبح مصطلحات الهيمنة الاستطرادية غير واضحة (انظر ستيوارت، 2007، لتقصٍّ مستفيض حول نوع معين من الخلط الثقافي، تحديدا صيرورة الهوية الكريولية). في الولايات المتحدة الأمريكية، تم تحدي الهيمنة التقليدية للرجل الأبيض في عدد من التوجهات: الهموم والمناقشات فيما يتعلق بالتعليم متعدد الثقافات (انظر الفصل الثامن) هي أحد الأمثلة، يميل أكثرية الأمريكان الحائزين جائزة نوبل إلى أن يكونوا يهودا، الرئيس الحالي في الحقيقة أسود، وكذلك حال وزيرة الخارجية السابقة، وأحد أكثر المدافعين عن النموذج الأمريكي، فرانسيس فوكوياما، من أصل ياباني. يميل الوضع في المملكة المتحدة كذلك إلى أن يكون ملونا أكثر في سياق المظهر الفسيولوجي والصورة الثقافية فيما بين نخبها مما كان في الماضي. لا أقول إن العنصر العرقي في القومية على وشك أن يختفي بسبب العولمة ومحو «الاختلاف الثقافي الراديكالي»، فقط أقول إنه ليس من الضروري الربط بين الهوية القومية والهوية العرقية. أيديولوجيا القرابة المجازية التي تستند إليها صيرورة الهوية القومية يمكن أن تلصق بالسلالة (البيولوجية) المشتركة، ولكن يمكن كذلك أن تلحق نفسها بالتجارب التاريخية المشتركة أو الإقليم (إيركسن، 2004ب).

دعونا نترك هذه المناقشة جانبا، وننظر بدلا من ذلك إلى كيف أن بعض وجهات النظر التي طورت من قبل قد تسلط الضوء على الوضع الموريشي. من دراسة للصيرورات العرقية على مستوى التبادلات ما بين الشخصية - من دراسات حزام النحاس المبكرة وما تلاها - نعرف أن الهويات ظرفية وقابلة للتفاوض. من التشديد البارثيني على صيرورات الحدود والدراسات اللاحقة لحدود الهوية، نعرف كذلك أن انتقاء علامات الحدود عشوائي بمعنى أن بعض سمات الثقافة فقط تنتقي وتحدد باعتبارها حاسمة في صيرورات الحدود. تماما كما في أن العدد المحتمل للأمم هو أكبر بكثير من العدد الواقعي، فإن عدد الجماعات العرقية في العالم غير محدود على نحو كامن. من الدراسات التي جرت أخيرا للقومية، أخيرا، تعلمنا أن العلاقة بين الممارسات الثقافية والثقافة المجسدة ليست علاقة بسيطة فقط، وأن الأيديولوجيين يختارون دائما ويعيدون تفسير جوانب للثقافة والتاريخ تنسجم مع شرعنة سلطة معينة.

على أساس وجهات النظر العميقة هذه، فإن من المحتمل أن نتوصل إلى استنتاج مفاده أن القومية الموريشية قد تمثل محاولة لابتكار أمة بالمعنى التقليدي، أن المجتمع الموريشي يعيش حاليا مرحلة مبكرة للأصل العرقي لأمة. يجري العمل لاختراع تاريخ مشترك لكل الجماعات العرقية للجزيرة، وقد أقترح أن «أسطورة أصل» معقولة بالنسبة إلى الأمة يمكن أن تكون أعمال الشغب العرقية الأخيرة، في 1967 - 8، «أعمال الشغب لإنهاء كل أعمال الشغب». مضى تجانس الممارسات الثقافية بعيدا، بسبب التصنيع والتوحيد الرأسمالي المتسارع، والآن فإن الأكثرية الساحقة من الموريشيين يتكلمون اللغة نفسها في البيت (الكريولية بمفردات فرنسية). بينما يتحدد جزء متصاعد من حياة الفرد خلال أدائه أو أدائها في سوق العمل قد يحل التنوع العرقي للهوية القومية في النهاية محل الهويات العرقية المطلقة.

من الجانب الآخر، فإن الدرس الرئيسي الذي يمكن أن يستمد من دراسات العرقية هو أن الفئات العرقية المنتهية تميل إلى أن تعاود

الظهور، غالبا مع قوة غير مسبوقة. المثال الذي غالبا ما يشار إليه هو السلتيون الذين «يتلاشون على الدوام» لألف من السنين. في الولايات المتحدة الأمريكية، التي يشار إليها بين فترة وأخرى كأنها أمة غير عرقية، فإن الهويات المتصلة وسياسات الهوية العرقية هي ربما كانت أكثر أهمية من قبل مطلع القرن الحادي والعشرين. بالإشارة إلى القيم «البدائية»، فإن مثل صيرورات الهوية هذه تبقى قادرة على تحريك الناس – بعد سنوات من تلاشي الظروف الاجتماعية التي أدت إلى تشريعها. وفي الموريشيوس نفسها، بعد ثلاثين عاما من «آخر أعمال الشغب العرقية»، انبثق العنف العرقي لفترة قصيرة مرة ثانية في فبراير 1999، بعد موت مطرب كريولي شعبي في قبضة الشرطة من دون معرفة الأسباب (إيركسن، 2004ج). تبقى الموريشيوش على الرغم من ذلك مزدهرة، ومستقرة وديموقراطية قائمة على أساس تعددية الهويات العرقية التي تتسجم مع الهوية القومية – وهذا كذلك ناتج محتمل للعملية المستمرة للتحول.

الأمم ليست بالضرورة أكثر ثباتا من الجماعات العرقية. زد على ذلك، كما اقترح أعلاه، فإن الأمم الثنائية قد يعاد تحديدها بصورة مؤثرة تاريخيا، من أجل مواءمة الادعاءات بالحقوق من الجماعات التي شعرت بالإقصاء من قلب الأمة. في مقارنة مثيرة للاهتمام بين الولايات المتحدة، كندا وأستراليا، يظهر جون هتشنسون (1994) كيف أن الرمزية والهويات الرسمية لبلدان «العالم الجديد» الثلاثة هذه أعيدت صياغتها خلال العقود الأخيرة للقرن العشرين. إنه يحلل حدثا تذكاريا رئيسيا في كل بلد: الذكرى المئوية للدولة الكندية الفدرالية (1967)، الذكرى المئوية الثانية لإعلان الاستقلال في الولايات المتحدة الأمريكية (1976) والذكرى السنوية الثانية للاستيطان في أستراليا من قبل الأوروبيين (1988). في كل هذه الحالات الثلاث، كانت للسلطات رؤية لإدماج الهوية القومية البيضاء المتجانسة، وفي كل الحالات الثلاث، أدت الاحتفالات القومية إلى طعن واسع الانتشار للطريقة التي تم بها تأطير القومية. في كندا، تم تأشير الذكرى المئوية ببداية الحركة الانفصالية

الكيبيكية، في الولايات المتحدة الأمريكية تظاهر عدد متنوع من ناشطي الأقليات على نحو فوضوي، وفي أستراليا، كان السكان الأصليون على وجه التحديد ضد الاحتفالات بقوة، وأعلنوا «سنة قومية للحداد» (هتشنسون، 1994 : 170). مما يثير الاهتمام، أن كل البلدان الثلاثة شرعت منذ ذلك التاريخ بمراجعة التعريف الرسمي لمفهوم القومية، وتقدم أنفسها الآن إلى العالم الخارجي كـ «مجتمعات متعددة الثقافات» بدلا من كونها مجتمعات بيضاء. إذا ما قبل المرء فكرة أن الهوية القومية يجب ألا تقوم على أصول عرقية مشتركة، فإن الاضطرابات والنزاعات المحيطة بالطقوس قد تقوي بالواقع التماسك القومي من خلال تحقيق أوسع مشاركة ممكنة.

إعادة النظر في القومية والعرقية

القومية والعرقية مفهومان متقاربان، وأكثرية القوميين عرقيون بطبيعتهم. التمييز بين القومية والعرقية كمفاهيم تحليلية هو عملية بسيطة، إذا ما تمسكنا بالمستوى الرسمي للتعاريف. الأيديولوجيا القومية أيديولوجيا عرقية تتطلب دولة بالنيابة عن الجماعة العرقية. على الرغم من ذلك، يمكن أن يكون التمايز عمليا إشكاليا بدرجة عالية جدا.

أولا، قد تعبر القومية أحيانا عن أيديولوجيا عرقية ثنائية أو فوق العرقية تشدد على الحقوق المدنية المشتركة بدلا من الأصول الثقافية المشتركة. تلك هي الحالة في العديد من الدول الأفريقية كما هي الحالة في فرنسا أو الموريشيوس، حيث لا وجود لجماعة عرقية تحاول بصورة علنية أن تحول بناء الأمة إلى مشروع عرقي لمصلحتها. يمكن أن يكون التمايز بين القومية العرقية والقومية الثنائية أو فوق العرقية ذا صلة هنا، متداخلا مع التمايز الكلاسيكي، وغالبا المنتقد، بين الحركة القومية «العرقية» (أوروبا الشرقية) والقومية «المدنية» (أوروبا الغربية).

ثانيا، قد تجد فئات معينة من الناس نفسها في منطقة رمادية بين العضوية التامة في الأمة وهوية الأقلية العرقية. إذا ما أراد بعض أعضائها

الاستقلال السياسي التام، يحد الآخرون من مطالبهم إلى الحقوق اللغوية والحقـــوق الأخرى ضمن الدولة القائمة. يعتمد الأمر على المتحدث ما إذا كانـــت الفئة أمة أو جماعة عرقية. زد علـــى ذلك، يمكن للعضوية القومية والعرقيـــة أن تتغير وفق الظروف. ينتمي المكســـيكي في الولايات المتحدة إلـــى أقلية عرقية، ولكنه ينتمي إلى أمة عندمـــا يعود هو أو تعود هي إلى المكسيك. تلك الدلالات ليســـت بريئة سياسيا. بينما يصف أنصار الدولة البنجابية المســـتقلة (خالســـتان) أنفســـهم كأمة، تراهم الحكومة الهندية كمتمردين عرقيين. إرهابيونا هم مقاتلوهم من أجل الحرية.

ثالثـــا، لا تســـتخدم المصطلحـــات بصـــورة ثابتة فـــي الإعلام الجماهيـــري والمحادثـــات العابـــرة. عندمـــا، بالنظر إلـــى الاتحاد الســـوفييتي الســـابق، تكلم واحد عـــن «104 أمم» مكونة الاتحاد، أشـــار هذا المصطلح إلى الجماعات العرقية. فقط ما لا يزيد على عـــدد أصابع اليد الواحدة منهم، كما ظهر في الســـنوات التي تلت زوال سلطة الاتحاد السوفييتي، كانت أمما إلى الحد الذي أراد فيه قادتها الاستقلال التام.

فـــي مجتمعات حيث تكون القومية مقدمة فوق كل شـــيء باعتبارها أيديولوجيا غير متحيزة جامعة تقوم على مبادئ بيروقراطية للعدالة، قد تظهر العرقية والتنظيم العرقي كتهديد ضد التماســـك القومي، العدالة والدولـــة، قد يظهـــر هذا التوتر كصـــراع بين أخلاقيـــات الخصوصية وأخلاقيـــات الشـــمولية. في هذه المجتمعـــات الثنائية، غالبـــا ما تقدم القوميـــة كأيديولوجيا فـــوق عرقية ضامنة العدالة الرســـمية والحقوق المتساوية للجميع.

يمكـــن أن يوصف نوع مختلف للنـــزاع بين العرقيـــة والقومية، وهو ربمـــا أكثر حقيقية بالنســـبة إلى المعنـــى المألوف لمصطلـــح «القومية»، كنـــزاع الجماعة العرقية المهيمنة والجماعة العرقية المهيمن عليها ضمن إطـــار الدولة القومية الحديثة. في مثل هذه الســـياقات، ســـينظر إلى الأيديولوجيا القومية للجماعة المهيمنة كأيديولوجيا خصوصية بدلا من كونها أيديولوجيا شـــمولية كونية عامة، حيث تكون ميكانيكيات الإقصاء

والتمييـــز العرقي أكثر جلاء من آليات الإدماج والعدالة الرســمية. هذا النــوع من الثنائية، أو الغموض، هو جوهري بالنســبة إلى الأيديولوجيا القومية (إيركسن، 1991ب).

وصفت هذه الثنائية باعتبارها «وجه يانوس(*) للحركة القومية» (نيرن، 1977: الجزء 3). الصراع بين العرقية والقومية واضح، على سبيل المثال، في حالة العلاقة بين البريتونيين والدولة الفرنسية. مثل هذا الوضع مميز للعالم المعاصر، حيث تميل الدول إلى أن تكون مهيمنا عليها سياســيا من قبل إحدى الجماعــات العرقية المكونة لها (انظر كونور، 1978) أو، بدقة أكبــر، من قبل نخبتهــا. في الفصلين القادمين ســأميز بين نوعين لوضع الأقلية، ذلك الذي يخص الســكان الأصليــين وذلك الذي يخص الأقليات الحضرية، وسيتم توضيح الاختلافات والتشابهات بين أوضاعها. ستلتقط بضعــة موضوعات تم التعامل معها في هــذا الفصل، من ضمنها الهويات القومية التي نوقشت، الثقافة والحقوق، المواطنة والتغير الثقافي، ستُطور أكثر في النوعين من السياقات.



(*) يانوس (Janus)، هو حارس أبواب السماء وإله الحرب والسلم عند الرومان [المحررة].

7

الأقليات والدولة

(من) جانبهم، لـــدى الهنود القليل أو لا شـــيء على الإطلاق ليضعوه بمكان الإدارة الحكومية: لا وجـــود لمناهج «هندية بصورة نموذجيـــة» لإدارة مستشـــفى ولا وجـــود لطريقـــة «هندية بصـــورة نموذجية» لحفظ السجلات أو استخدام الآلات الطابعة.

يوجين إي. روسنز (1989: 72)

الطريق من النزعة القومية إلى النشـــأة الكلية للأمة المقدســـة، وأبعد من ذلك إلى النقاء والتطهير العرقي، مباشر نسبيا.

آرون أبادوراي (2006: 4)

«أردت أن ألفت الانتباه بصورة رئيسية إلى غموض الظروف الاجتماعيـــة، وإلى النســـبية التاريخية والظرفية للعرقية، وإلـــى حقيقـــة أن النـــاس يصنعـــون التاريخ، على الرغم مـــن أنهم لا يفعلـــون ذلك في ظل ظروف من خيارهم هم»

المؤلف

خلقت الحداثة وتأســـيس نظام الدول القومية وضعا جديدا بالنســـبة إلى الناس الذيـــن يعرفون اليوم كـ «أقليات عرقية» أو

والتمييـــز العرقي أكثر جلاء من آليات الإدماج والعدالة الرســمية. هذا النـــوع من الثنائية، أو الغموض، هو جوهري بالنســـبة إلى الأيديولوجيا القومية (إيركسن، 1991ب).

وصفت هذه الثنائية باعتبارها «وجه يانوس(*) للحركة القومية» (نيرن، 1977: الجزء 3). الصراع بين العرقية والقومية واضح، على سبيل المثال، في حالة العلاقة بين البريتونيين والدولة الفرنسية. مثل هذا الوضع مميز للعالم المعاصر، حيث تميل الدول إلى أن تكون مهيمنا عليها سياســـيا من قبل إحدى الجماعـــات العرقية المكونة لها (انظر كونور، 1978) أو، بدقة أكبـــر، من قبل نخبتهـــا. في الفصلين القادمين ســـأميز بين نوعين لوضع الأقلية، ذلك الذي يخص الســـكان الأصليـــين وذلك الذي يخص الأقليات الحضرية، وسيتم توضيح الاختلافات والتشابهات بين أوضاعها. ستلتقط بضعـــة موضوعات تم التعامل معها في هـــذا الفصل، من ضمنها الهويات القومية التي نوقشت، الثقافة والحقوق، المواطنة والتغير الثقافي، ستُطور أكثر في النوعين من السياقات.



(*) يانوس (Janus)، هو حارس أبواب السماء وإله الحرب والسلم عند الرومان [المحررة].

7

الأقليات والدولة

(من) جانبهم، لـدى الهنود القليل أو لا شـيء على الإطلاق ليضعوه بمكان الإدارة الحكومية: لا وجـود لمناهج «هندية بصورة نموذجيـة» لإدارة مستشـفى ولا وجـود لطريقـة «هندية بصـورة نموذجية» لحفظ السجلات أو استخدام الآلات الطابعة.

يوجين إي. روسنز (1989، 72)

الطريق من النزعة القومية إلى النشـأة الكلية للأمة المقدسـة، وأبعد من ذلك إلى النقاء والتطهير العرقي، مباشر نسبيا.

آرون أبادوراي (2006، 4)

«أردت أن ألفت الانتباه بصورة رئيسية إلى غموض الظروف الاجتماعيـة، وإلى النسـبية التاريخية والظرفية للعرقية، وإلـى حقيقـة أن النـاس يصنعـون التاريخ، على الرغم مـن أنهم لا يفعلـون ذلك في ظل ظروف من خيارهم هم»

المؤلف

خلقت الحداثة وتأسـيس نظام الدول القومية وضعا جديدا بالنسـبة إلى الناس الذيـن يعرفون اليوم كـ «أقليات عرقية» أو

«شـعوب أصلية». أصبح معظمهم مواطنين في الدول، سواء أحبوا ذلك أم لا. لعب انتشـــار الرأســمالية كذلك دورا مهما في خلق الظروف لأشكال جديـدة للعرقية – مـــن كل التغيرات الاقتصادية المحليـــة والتغير الثقافي ومن خلال الهجرة. يمكن أن توصف وجهة النظر عن العرقية والقومية في هذا الفصل كوجهة نظر من الأســـفل، من حيث إننا نركز على الجماعات العرقيـــة غير المهيمنة في الدولة. تبقى الجماعـــات العرقية متمايزة على الرغم من المســـاعي المبذولة مـــن قبل وكالات الدولـــة القومية لإدماجهم سياســـيا، وثقافيا، واقتصاديا . أو، بحالات أخـــرى، فإنهم قد يحاولون أن يصبحوا مندمجين كمواطنين متساوين، ولكن يحفظون منفصلين من خلال سياسات العزل.

في إعادة تقييم لكتاب «الجماعـــات العرقية والحدود»، يقر فريدريك بارث بـــأن تحليلات زملائـــه و«تحليلاته للعـــام 1969 أعطـــت اهتماما محدودا لتأثيـــرات تنظيم الدولة» (1994: 19). مع ذلك، فإن التخصص في دراسات العرقية التي تسمى دراسات الأقلية ليس متهما بهذا الحذف، من حيث إن مصطلح «الأقلية» ذو معنى فقط في سياق الدولة.

الأقليات والأكثريات

يمكـــن أن تعرف الأقلية العرقية باعتبارهـــا الجماعة التي هي متدنية عدديا بالنســـبة إلى بقية الســـكان في مجتمع، وهي غير مهيمنة سياسيا ويعـــاد إنتاجها كفئة عرقية أو جماعة. مثل المفاهيم الأخرى المســـتخدمة في تحليلات العرقية، فإن المفهومين التوأم الأقلية والأكثرية هما نســـبيان ومتصـــلان. توجد الأقلية فقـــط في العلاقة بالأكثريـــة والعكس صحيح، وعلاقتهمـــا محتملتان على حدود النظام ذي العلاقة. في العالم المعاصر، حدود النسق هذه هي دائما تقريبا حدود دولة. تتغير إذن علاقات الأكثرية – الأقلية إذا ما أعيد رسم حدود الدولة. بينما يشكل السيخ أقلية صغيرة جدا في الهند (1.9 في المائة من مجموع السكان)، فإنهم يشكلون الأكثرية (أكثر بقليل من 60 في المائة) في البنجاب. إذا ما كانت المطالبة العسكرية للسيخ من أجل الاستقلال (المدعمة من قبل البعض، وليس من كل السيخ)

ناجحة في النهاية، ستكون هناك أقلية هندوسية تمثل 35 في المائة في بلاد الخالستان المستقلة. بكلمات أخرى، حالما تصبح الأقليات أكثريات بسبب إعادة تعريف نسق الحدود، تظهر أقليات جديدة.

علينا أن نضع في البال أن الجماعات التي تكون أكثريات في منطقة واحدة أو بلد واحد قد تكون أقليات في أماكن أخرى. يشكل المجريون أو الهنغاريون على سبيل المثال أكثرية قوية في هنغاريا، ولكن جماعات كبيرة من الناس ممن يعتبرون أنفسهم ويعتبرون من قبل الآخرين هنغاريين يعيشون في بلدان مجاورة (سلوفاكيا، رومانيا، صربيا والنمسا) حيث يكونون أقليات. الروس، أكثرية السكان في الاتحاد السوفييتي السابق، أصبحوا أقليات في العديد من الدول القومية لما بعد الاتحاد السوفييتي. يمكن أن تكون جماعات المهاجرين في وضع مقارن، ينتمي أعضاء هذه الجماعات إلى أكثرية (أو أمة) في بلدهم الأصلي، ولكنهم ينتمون إلى أقلية (أو جماعة عرقية) في البلد المضيف. يمكن لجماعة الأكثرية أن تصبح كذلك أقلية من خلال إدماج إقليمها في منظومة أكبر.

هناك إمكانات لتحول ظرفي، وكذلك لتغير تاريخي، بين مكانة الأقلية والأكثرية لجماعة أو فئة معينة. هنا علينا أن نلاحظ أن حدود الجماعة نفسها قد تبقى غير متغيرة إلى حد ما من خلال مثل هذه العملية.

الأقليات والدولة

في العالم المعاصر، يجبر كل واحد تقريبا على أن يأخذ هوية كمواطن - بالكلمات اللاذعة لديفيد ميبيري - لويس (1984)، فإننا نعيش في حوت اللوياثان (*). بما أن بعض أشكال التباين الثقافي والعرقي يجب أن تكون «مسألة خارج المكان» بالنسبة إلى القوميين بمثلهم للتجانس الثقافي (وإن لم يكن عرقيا بالضرورة)، فإن مثل هذا التنوع غالبا ما يعرف من قبل الجماعات المهيمنة كمشكلة، كشيء ما على الواحد أن «يتغلب» عليه. إن عمليات الإبادة المحضة والنزوح القسري هي من أكثر الطرق وحشية

(*) وحش بحري ورد في عدة مواضع من الكتاب المقدس - [المحررة].

التي اســتخدمت من قبل الدول في تعاملاتها مع الأقليات. تلا الاستعمار الأوروبــي بضع حالات للإبادة الجماعية في الأمريكتين وأســتراليا، حالة أخــرى معروفة كانت الإبــادة المنهجية لليهود الألمان ويهود وســط أوروبا والغجــر من قبل الرايخ الثالث قبل وخلال الحرب العالمية الثانية، تتضمن أمثلــة أكثر تأخرا محاولات «التطهير العرقي» في أجزاء من يوغســلافيا السابقة ومذبحة الهوتو على التوتسي في رواندا العام 1994.

تم القيام بالإزاحة القسرية لجماعات عرقية كاملة من قبل المستعمرين الشمال أمريكيين، وكذلك الحال من قبل الاتحاد السوفييتي في ظل حكم ســتالين ومن قبل مملكة الأنكا ما قبل الكولومبية في الأنديز، حيث أزيح الآيمارا قسريا. أصبحت هذه الطرق في مجملها أقل انتشارا منذ الحرب العالمية الثانية. اليوم، تستخدم الدول على وجه العموم واحدة أو بضعا من الاستراتيجيات الرئيسية الثلاث في تعاملاتها مع الأقليات.

أولا، قد تصر الدولة على اســتيعاب «الجماعــات المقاومة للاندماج وفق المقاييــس المحددة» (مصطلح غيلنــر). قد تصر، قل، علــى أن الأقليات مثل البريتونيين والبروفنسيين يصبحون فرنسيين، بمعنى أن يسقطوا لغاتهم ضيقة الأفــق وعلامات الحدود ويعرفون أنفســهم تدريجيا كفرنســيين. على الرغم من أنه غالبا ما يعتقد أن مثل سياســات الاســتيعاب هذه تساعد جماعاتهم المستهدفة لنيل الحقوق المتساوية لتحسين مكانتهم الاجتماعية، فإنها غالبا ما تلحــق المعاناة وفقدان الكرامة على الأقليــات، ممن يتعلمون إذن أن تقاليدهم هم لا قيمة لها. في الفصل السابق، رأينا مثلا على حركة إعادة البعث العرقي، الحركة البريتونية، والتــي بدت لتتنافس من أجل مورد نادر هو تقرير المصير الثقافي. تقود السياســات الناجحة للاستيعاب في النهاية إلى اختفاء الأقلية. في التاريخ البريطاني المتأخر، كان هذا هو قدر الشعب القرنيشي (*)، ممن لا يتميز أحفادهم عن الإنجليز. بمعنى أن نقول، إنهم إنجليز.

ثانيــا، قد تختار الدولة الهيمنة، ممــا يتضمن في الغالب التمييز على أســس عرقية. يســتتبع هذا أن تقتلع الأقلية من الأكثرية، ويبرر هذا في الغالب من خلال الإشــارة إلى الدونية الثقافيــة المفترضة للأقلية. غالبا

(*) Cornish، نســبة إلى كورنوال أو قرنوال، وهي مقاطعة إنجليزية ســاحلية جنوب غرب إنجلترا - [المحررة].

مـــا تحمل أيديولوجيات التمييز فكرة أن مـــن المؤذي أن «نخلط الثقافات» أو الجماعـــات العنصرية، وتهتم بالمحافظة على الحـــدود. دائما ما يكون السـيـاق ذا قوة غير متناسـقة، على الرغم من أنه، كما سوف نرى، يمكن أيضـــا تحليله من حيث التفاوض. كان نظـــام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا حالـــة واضحة جدا عن التمييز العرقـــي، ويتم التمييز كذلك في العديد من المدن الأمريكية على امتداد خطوط عرقية. في الحالة الأخيرة، ليس التمييز بالضرورة نتيجة سياســـات الدولة ولكنه بسبب مجموعة من الاختلافات الطبقية تبعا لخطوط عرقية، ثنائيات عرقية، ووصمة أقلية.

يكمـــن الخيار الثالث الرئيســـي بالنســبة إلـــى الدولة في التســـامي بالأيديولوجيـــا العرقية القومية وفي تبنـــي أيديولوجيا التعددية الثقافية، حيث المواطنة والحقوق المدنية التامة منســـجمة مـــع بضع هويات عرقية أو دينية، نموذج فدرالـــي غير مركزي يوفر درجة عالية من الحكم الذاتي المحلي، أو نموذج جمهوري (كما في فرنســـا، ليـــس كما في نظام الحزب السياســـي الأمريكي) حيـــث تكون الهوية الثقافية محددة ببســـاطة كأنها ليست بذات صلة بالمواطنة.

قد تستجيب الأقليات لهيمنة الدولة بثلاث طرق رئيسة، إنهم يملكون ثلاثـــة خيارات وصفت في البداية على أنها «خروج، صوت أو ولاء» من قبل ألفريد هرسشـــمان (1970). الخيار الأول هو الاســـتيعاب. كانت هذه عملية شـــائعة جدا، سواء أكانت قد اختيرت واقعا أم لا. في بعض الحالات، فإنه من المســـتحيل على الرغم من ذلك، بالنسبة إلى الأقلية العرقية، أن تختار الاســـتيعاب. الســـود في أمريكا لم يســـتوعبوا بعد، بدرجة كبيرة لأن لون البشـــرة (العنصر) علامـــة مهمة للهوية الجمعية في الولايات المتحدة. يصبح لون البشرة إذن في النهاية خاصية عرقية، ســـواء أشدد السود أنفسهم عليه أم لا. في علاقات الأقلية – الأكثرية، إذن، نرى المحددات لوجهة نظر تحليلية حول العرقية والتي تشـــدد من وجهـــة نظر أحاديـــة على الجانب الطوعي، الاســـتراتيجي. العديد من الناس هـــم في الحقيقة ضحايا التصنيفات العرقيـــة التي لا يؤيدونها هم أنفسهم.

تملك الأقليات التي ينكر عليها الاستيعاب في الغالب مكانة خاضعة في تقسيم العمل. يمكن أن يعتبروا ضحايا العزل العرقي. تقاوم الجماعات الأخرى، على الرغم من ذلك، الاستيعاب وتعبر عن رد فعل من خلال الاندماج العرقي. يتكون الخيار الثاني بالنسبة إلى الأقليات إذن في إذعانهم للتبعية، أو بطرق أخرى محاولة التعايش بصورة سلمية مع الدولة القومية. قد يفاوضون أحيانا من أجل الحصول على استقلال ذاتي محدود في، قل، قضايا دينية، لغوية أو سياسية محلية. في حالات أخرى، قد تعيد مثل هذه الجماعات إنتاج حدودها وهوياتها بصورة غير رسمية. البعض، مثل يهود أمريكا الشمالية، الموريشيين الصينيين أو كريولي فريتاون (في سيراليون، انظر أي. كوهين، 1981) يمكن أن يعتبروا نخبا، وكما أظهرت أيمي تشوا (2004) في مسح على مستوى العالم للنخب العرقية، يميل مهاجرو الأقليات إلى تشكيل نخب اقتصادية في بلدان العالم الثالث، تماما على الضد من الوضع في أوروبا الغربية.

الخيار الرئيسي الثالث بالنسبة إلى الأقليات، الخروج أو الانفصال، هو بطبيعته لا يتوقف مع سياسات الدولة. الجماعات التي تفضل الانفصال والاستقلال التام هي دائما مجتمعات محلية عرقية بمفهوم هاندلمان، وقد وصفتها فيما سبق بأنها أمم أولية.

هذه الاستراتيجيات نماذج مثالية. عمليا، ستدمج كل من تكتيكات الدولة واستجابات الأقلية عادة استراتيجيات الاستيعاب والعزل (أو الإدماج العرقي)، وقد تنقسم الأقليات حول قضايا الاستقلال. المصطلح الشائع لوصف المساومات بين الاستيعاب والعزل/ الإدماج، هو «التوحيد». ينطوي هذا على مشاركة الأقلية المتزامنة في المؤسسات المشتركة للمجتمع وإعادة إنتاجها لهوية الجماعة والحدود العرقية. كما سنرى أدناه، قد تحلل العديد من علاقات الأكثرية - الأقلية من خلال التركيز على التوتر بين المساواة والاختلاف على امتداد هذه الخطوط.

خلق الأقليات في العالم الحديث

متى أصبح اليانومامو أقلية؟ في دراسات نابليون شاغنون واسعة الانتشار (كما في شاغنون، 1983)، فإنهم لا يظهرون كأقلية. على العكس، إنهم يظهرون كجماعة مهيمنة مقسمة إلى قبائل وأفخاذ، وليس إلى جماعات عرقية. اليوم، ينظر إلى اليانومامو، ويعرف قادتهم أنفسهم، كأقلية عرقية أو سكان أصليين. بناء على القانون الدولي على شبكة عالمية للسكان الأصليين، فإنهم يتفاوضون مع الحكومتين الفنزويلية والبرازيلية من أجل الحصول على حقوق أقليمية. من خلال العملية الثنائية للتوحد في الدولة وفي نمط الإنتاج الرأسمالي ونظام الاستهلاك (انظر الفصل الخامس) أصبح اليانومامو أقلية. تسبب توحدهم الجزئي في نظام وهيمنة أكبر، سواء كان إراديا أو لم يكن في وضعهم الحالي كأقلية.

عندما ينجز هذا النوع من التوحيد بدرجة ما، فإنه يقود عادة إلى ردود فعل تكميلية للاستيعاب والإدماج العرقي. في حالة العديد من الأقليات، فإن من المحتمل أن نتعقب المراحل المتمايزة في استراتيجياتهم. علينا أن نلاحظ هنا أن ورقة أعمال «الحقوق الثقافية» هي حديثة في عالم السياسة، وأنه فقط بعد الحرب العالمية الثانية أصبحت العضوية في أقلية عرقية، في بعض المجتمعات، ميزة سياسية. لا ميثاق الأمم المتحدة ولا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان احتوى فقرات حول حقوق الأقليات (يونغ، 2004)، وكان فقط العام 2007 أن تبنت الجمعية العمومية للأمم المتحدة إعلان الأمم المتحدة لحقوق السكان الأصليين، بعد أكثر من عشرين عاما على النقاش في الموضوع.

في الوقت الحاضر فإن «صيرورة عرقية» مهمة تأخذ مكانها، كما جودل في الفصلين الرابع والخامس، هذه الصيرورة ترتبط بالحداثة. إنها ما يمكن أن يوصف كذلك كصيرورة سياسية للثقافة، أو الاتجار بها (كما في كوماروف وكوماروف، 2009، لما يسمونه «المؤسسة العرقية». لفترة طويلة عرفت أقلية الآينو في هوكايدو (اليابان) من قبل اليابانيين المهيمنين ليس كأقلية عرقية، بل كيابانيين غير مكتملين (سوبيرغ، 1993). أسست عمليات البعث العرقي الأخيرة للآينو، ممن يشدد قادتهم على «أننا نملك

ثقافة خاصة بنا»، نوعا جديدا للعلاقة مع اليابانيين. بدلا من أن يقاسوا بمقاييس المجتمع الياباني، فإنهم الآن يقدمون أنفسهم كشعب، متمايز عن اليابانيين ومساو لهم، كمختلف بدلا من أن يكون أدنى. بتقديم خيار بين أن يكونوا دون المستوى الطبقي المطلوب أو أقلية عرقية، فإن العديد من الجماعات تميل إلى اختيار الأخيرة.

على الرغم من أن هذا المثل يشير إلى السكان الأصليين، فإن النقطة التي قدمت حتى الآن ذات مصداقية بالنسبة إلى أقليات أخرى كذلك. إن ما يملكونه معا هو علاقة صراع محتمل مع الدولة و/أو الجماعة المهيمنة. في القسم التالي، سأميز بين نوعين من أوضاع الأقليات: السكان الأصليين والأقليات الحضرية المهاجرة.

المحلية

يستخدم مصطلح «السكان الأصليين» أو «المحليين» في الأنثروبولوجيا لوصف جماعة غير مهيمنة في أقليم محدد، مع ادعاء معترف به إلى حد ما بالأصالة (انظر كامبيل، 2004، بين، 1992، 2000، حول تعقيدات هذا المصطلح المتنازع عليه). السكان الأصليون ليسوا بالضرورة «أول القادمين». على الرغم من أن الألمان والروس قد يكونون من أقدم الجماعات العرقية الباقية على قيد الحياة في أجزاء من مناطقهم المعنية، فإنهم لا يعتبرون سكانا أصليين. تعرف الجماعات الأصلية على أنها جماعات لا دولة، ويربطون دائما بالنمط اللاصناعي للإنتاج (سوغيستاد، 2001). لا يعني هذا أن أعضاء الجماعات الأصلية لا يشتركون على الإطلاق في الحكومات أو العمل في المصانع، بل إنهم يمثلون طريقة في الحياة تجعلهم أكثر هشاشة تحديدا بالعلاقة مع الحداثة والدولة. أخضع السكان الأصليون تاريخيا إلى مذابح كبيرة، استيعاب بالقوة وإهمال (حتى أن سكان أستراليا الأصليين لم يحسبوا في التعدادات القومية حتى الستينيات). منذ النصف التالي للقرن العشرين، تحديدا منذ السبعينيات، أصبحت العديد من مثل هذه الجماعات منظمة سياسيا بالطرق التي تمكنها من الترويج لمصالحها في مواجهة الأكثرية الشمولية المهيمنة. كان

ولايزال تشــكيل المجلس العالمي للســكان الأصليين مهما في هذا المجال. منظــورا إليه من وجهة نظر النظريــة الأنثروبولوجية للعرقية، فقد أثبتت ديناميات مثل هذه الحركات العرقية السياسية كونها أرضا خصبة لدراسة صيرورات الهوية في حال التغير (انظر، على سبيل المثال، براس، 1985).

كما لوحظ من قبل نيك توماس (1992)، زيادة في ذلك، فإن من سوء الفهم الشــائع أن السكان الأصليين كانوا معزولين قبل الاستعمار والدولة، حتى إذا ما كان الوضع الحالي يمثل شيئا ما جديدا، كما يظهر في

> فنون وحرف الســكان الأصليين في محل حضري لبيع التذكارات للسياح الأوروبيين، والعمال المهاجرين من السكان الأصليين ممن يتحركون بين المكسيك وكاليفورنيا، وفلسفات السكان الأصليين للإنسانية جمعاء، والسكان الأصليين في الإعلام السائد، والفنانين من السكان الأصليين في باريس، ومنظمات السكان الأصليين (فورت، 2009).

مع ذلك، يقف الســكان الأصليون في علاقة صراع محتمل مع الدولة القومية كمؤسســة. غالبا ما يقدم مشروعهم السياسي الرئيسي كمحاولة للبقــاء بوصفهم جماعة حاملة للثقافة، ولكنهم نادرا ما يبصرون تشــكيل دولتهم القومية. إنهم ليسوا بسكان دولة.

الصراع الإقليمي

يخص النوع الأكثر شــيوعا للصــراع بين الســكان الأصليين والدولة الحقــوق الإقليمية. الحالة النموذجية لهذا النوع هي النزاع المســتمر بين هنــود الكري والدولة الكندية على مشــروع الميــاه بالطاقة الكهربائية في خليج جيمس. في الســبعينيات قررت الســلطات الكندية بناء ســد كبير وســط منطقة معترف بها على أنهــا أرض الصيد التقليدية للهنود، الذين احتجوا ضد ما رأوا أنه استخدام غير مشروع للقوة. أظهر الصراع الوضع السياســي الصعب للســكان عديمي الدولة عندما يواجهــون بدولة تضم إقليمهم بصورة رســمية. مع ذلك، شــدد الأنثروبولوجيون الذين درســوا نزاع خليج جيمس على المهارة المعتبرة التي أبداها قادة الهنود كمســاومين

ومفاوضين (فيات، 1985). على وجه العموم نظر إلى ذلك على أنه حدث مهم لتشكيل الهويات الهندية الكندية (روسنز، 1989): من خلال مثل هذه المواجهات مع الدولة، نظمت الجماعات الهندية بصورة مؤثرة ونجحت في حشد الموارد السياسية، كما نجحت في تعلم الثقافة واستخدامها استراتيجيا في المفاوضات السياسية.

درست قضية موازية في سكاندنيفيا الشمالية من قبل روبرت بين (1985، انظر كذلك ثيون، 1995). هذه القضية، والتي خسرت في النهاية من قبل السكان المحليين، اهتمت ببناء سد للمياه بالطاقة الكهربائية من قبل الحكومة النرويجية، والذي كان يمكن أن يفسد التوازن البيئي في مناطق الرعي التقليدية لسيمي الجبال. يجادل بين أن السيمي اعتمدوا على تعبئة الدعم من الخارج. جوهريا من المجتمع النرويجي الأكبر. لكي تأتي مقاومتهم بنتيجة. السيمي، وجماعات أخرى في أوضاع مشابهة، يعتمدون بصورة حاسمة على المساومين الذين يستطيعون أن يمثلوا مصالحهم في المجتمع الأكبر، ممن يستطيعون أن يستكملوا (مصطلح آيدهام، انظر الفصل الثاني) العمل مع السلطات والرأي العالمي. قد يعلي هذا النوع من السمسرة السياسية مكانة الأقلية في المجتمع الأكبر والاحترام الذاتي لأعضائها. في حالة السيمي، فإن المقاومة ضد سد الألتا، على الرغم من أنها لم تكن ناجحة في النهاية، فقد كانت ذرائعية لصياغة فكرة وحدة السيمي. لقد أرست الأساس التنظيمي لتجربة سياسية مثيرة للاهتمام، تحديدا تشكيل برلمان السيمي في العام 1989، بسلطات تشريعية محدودة على نحو مقبول، ضمن الدولة النرويجية. صيغت الصلات ضمن فئة السيمي، مقوية شبكتها وعلاقاتها (انظر الفصل الثالث)، مع التنظيمات السياسية النرويجية والمنظمات غير الحكومية، ومع جماعات السكان الأصليين في أجزاء أخرى من العالم.

لا بد من ذكر نقطتين عامتين هنا. أولا، لا وجود لتناقض ضروري بين الحداثة والإبقاء على الهوية العرقية. على العكس، يمكن أن يجادل بأنه في العديد من الحالات فإن جوانب معينة للحداثة مطلوبة

لنجــاح المحافظة على الهويــة. ليس التغير الثقافي فــي حد ذاته هو الذي يحدد فرص البقاء بالنســبة إلى الأقليات العرقية. بدلا من ذلك، فإنها القدرة النســبية لأقليات معينة لتتقن التغيير وتســتخدم تقنيات جديدة وإمكانات سياســية من أجل تحقيق أهدافها (آيدهام، 1992، هينركسون، 1992).

يتطابق هذا الاستنتاج مع وجهة النظر التي طورت من قبل عن العرقية في هذا الكتاب، والتي نمت عن الدراســات حول العلاقات ما بين العرقية فــي حزام النحاس، المهاجرون في الولايــات المتحدة، عمليات الحدود في الســودان وفي ســوات، والسياســة في المدن الأفريقية. حقيقة أنها قابل للتطبيــق في مثل هذه الأوضاع المتنوعة تشــير إلــى أن لدى وجهة النظر الأنثروبولوجية عن العرقية الكثير لتوصي به.

النقطة الثانية هي أن علاقات الأقلية – الأكثرية قد تنطوي على وجود وكلاء آخرين بالإضافة إلى الجماعتين. في العديد من الصراعات من هذا النــوع، قد يؤدي الطرف الثالث دورا مهما. آخذيــن في الاعتبار مكانتهم العسكرية وقوتهم السياسية المتدنية، فإن السكان المحليين يعتمدون بدرجة كبيرة على الدعم الدولي. كانت الشــبكات العابرة للأمم للسكان المحليين – ولاتــزال بدرجات متزايدة – مهمة جــدا في هذا الاعتبار. وكذلك فيما يتعلق بدور المســاومين الثقافيين أو المقاولين: هؤلاء الأفراد والوكلاء ممن يتوســطون بين الســكان المحليين، الدولة والمجتمع الدولي. قد يكون مثل هؤلاء اللاعبين أنفســهم أعضاء متعلمين بصورة رسمية للجماعة المحلية، وقــد يكونــون كذلك أنثروبولوجيــين أجانب، مبشــرين، أو منظمات غير حكومية مثل منظمة العفو الدولية، منظمة البقاء الدولية أو جماعة العمل الدولية لشؤون السكان الأصليين (بيين، 1971). في العديد من الحالات، قد تكون هناك شــكوك فيما يتعلق بالطرف المســتفيد مــن تمثيل هؤلاء المساومين واقعيا: من وجهة نظر روسنز (1989) وفان دين بيرغ (1975)، فإنهم قد يكونون ببســاطة سياسيين محترفين يبحثون عن القوة. يمكن أن يكــون دورهم في عمليات التغير الثقافــي كذلك موضوعا مثيرا للاهتمام وللمزيد من التحقيقات.

مراحل في الأصول العرقية

تبرز عملية الأصول العرقية التي مر بها الإنويت سكان غرينلاند خلال العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة مزيدا من النقاط.

لعديد من السنوات قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، بدت هوية الإنويت سكان غرينلاند مهددة بصورة جدية. كانت غرينلاند مستعمرة دنماركية، وعدد متنام من الإنويت، ممن كانوا صيادين تقليديا، قد تأقلموا مع طريقة الحياة الحديثة. أصبحت الدنماركية اللغة المهيمنة بصورة متصاعدة، لاسيما كوسيلة للتعليم في المدارس. كان الدنماركيون يفضلون الانتشار الواسع للغة غرينلاند، ولكن الإنويت أنفسهم «تمنوا أن يجعلوا غرينلاند منطقة ناطقة باللغة الدنماركية على المدى البعيد» (بيرثيلسين، 1990: 335).

كجزء من التوجه الجديد في السياسات العرقية الدولية والتي اكتسبت بعثا وإحياء بداية السبعينيات، عندما أصبح مشروعا من النواحي السياسية أن تطرح مطالبات لمصلحة الأقليات العرقية، بدأت جماعة جديدة من المتحدثين بالتساؤل عن اختفاء ثقافة الإنويت. منذ ذلك الحين، وتحديدا منذ تقديم فكرة الحكم الذاتي في العام 1978، بدأ سكان غرينلاند بإحلال لغتهم محل اللغة الدنماركية في المدارس، الإعلام والتعاملات الرسمية. تم إحياء جوانب أخرى لما نظر إليه كثقافة تقليدية للإنويت، مثل الصناعات اليدوية والملابس.

لم يشرع الإنويت في تأمل ثقافتهم بصورة منظمة وبالتالي تحويلها إلى «شيء» يمكن أن يجسد في الكتب والبيانات السياسية إلا بعد مرور فترة طويلة من التغيير الثقافي. كذلك، بدأ الناس بتأكيد هويتهم فقط عندما لم يعد في الإمكان اعتبارها من المسلمات.

قد يكون شكل التأمل الثقافي الذي تم إحداثه من خلال الأدب عاملا حاسما في صيرورة البعث العرقي للسكان المحليين. بما أن «الثقافة كشيء» مهمة في الرمزية السياسية العرقية، وبما أنها يمكن أن تحول بصورة مؤثرة إلى شيء من خلال الكتابة، نستطيع افتراض أن الأقليات التي تواجه بالرأسمالية والدولة تحظى بفرصة أفضل للبقاء كجماعات

حاملــة للثقافة من الجماعات الأمية غيـــر المتعلمة. يمكن للجماعات التي «اكتشفت أن لديها ثقافة»، التي اخترعت وجسدت ثقافتها، يمكنها أن تبني على أســـاطير الأصل وعلى منظومة واسعة لعلامات الحدود المحتملة غير المتوافرة بالنســبة إلى الأقليات الأمية، والتي يمكن أن تحول بســـهولة إلى جماعات دون المســـتوى الطبقي المطلوب. كما أظهر مثل هنود الهورون في الفصل الرابع، يمكن للماضي المزدهر والتراجيدي واقعا أن يكتسب إذا ما كانت هناك حاجة إلى ذلك.

تقود هذه التأملات إلى تناقض باد للعيان للسياســـات العرقية، والذي قد يساعد على توضيح العلاقة المعقدة بين العرقية والثقافة التي نوقشت في فصول ســـابقة. حيث يبدو أن التشـــديد على التعليم والمفاوضات مع الدولـــة في البقاء العرقي ينطوي على أنـــه من أجل أن تنقذ «ثقافة»، فإن عليك أن تفقدها أولا. تمت تقوية هذه الفرضية من خلال حقيقة أن قادة الجماعات الخاضعة يجب أن يتقنوا الرموز الثقافية للجماعة المهيمنة من أجل أن يقدموا قضيتهم بصورة مؤثرة.

قد يقـــال إن الحداثة تقلل مدى التبايـــن الثقافي في العالم. على أي حـــال، فإن التأملية أو الوعي الذاتـــي الثقافي الظاهر الذي حقق من خلال هذه العمليات ألهم كذلك تشـــكيل الهويات العرقية مشـــددا علـــى التفرد الثقافي. على نحو مبســـط، قد نضعها كمـــا يلي: فيما قد يكون أجداد شـــخص ما قد عاشـــوا بوصفهم إنويت تقليديين (أو ســـيمي، أو ســـكوتس...) من دون التفكير بعمق في ذلك [1]، وأن أحد الأبويـــن تحمل عبئـــا عظيما ليتخلص من المكانـــة الموصومة والمخزية للأقلية وأن يصبح مســـتوعبا وحديثا، فإن جيل اليوم يفعل كل ما في مقـــدوره ليحيي العـــادات والتقاليد التي اتبعها الأجـــداد من دون أن يعرفوا ذلك، والتي حاول آباؤهم بمشـــقة أن ينســـوها (بيك وآخرون، 1994، عـــن التأملية والحداثة). قد تنتـــج صيرورات هوية مماثلة من الأشـــكال المتنوعة للاتصال الثقافي المستدام، ولكنها تصبح حادة على وجه الخصوص ومهيمنة سياســـيا خلال التغيرات الثقافية المتسارعة التي حققت بفضل الحداثة.

عوامل في الأصول العرقية للسكان الأصليين

تفعل الصراعات الكامنة بين الجماعات المحلية والدولة القومية عندما تريد الأكثرية أن تسيطر على الموارد - البيئية، الاقتصادية أو البشرية - في إقليم السكان الأصليين. قد يفسر هذا جزئيا لماذا تتنامى الأسئلة فيما يتعلق بـ «العالم الرابع» على نحو متسارع وبصورة أكثر بروزا، فيما تمارس الدولة القومية والرأسمالية تأثيرا مباشرا على عدد متزايد من الناس في العالم. الحركات السياسية العرقية التي وصفت من قبل هي محاولات لمواجهة هذا التطور. إنها ليست بالضرورة موجهة ضد الحداثة، وإنما ضد ما يرونه محاولات لانتهاك حقوقهم الإقليمية وحقوقهم لتحديد طريقتهم هم في الحياة.

في بوتسوانا، ينكشف التوتر بين السكان المحليين والأكثرية بكثافة متزايدة منذ مطلع الثمانينيات (بيرنارد، 2007، غلبراندسن، 1992، وولمسن، 1989). البشمان (أو الباساروا، كما يسمون في تسوانا، أو سان، كما لايزال يسميهم العديد من الأنثروبولوجيين) لا يؤلفون «جماعة عرقية» أو حتى فئة عرقية بالمعنى الذي نستخدم فيه المصطلحات. إنهم مشرذمون اجتماعيا وسياسيا. إنهم فئة غير متجانسة ثقافيا من الصيادين وجامعي الثمار، تضم عددا من الناس المميزين الذين يعيشون في بوتسوانا، ولكنهم كذلك يعيشون في ناميبيا وجنوب أفريقيا [2]، فرض تصنيف البشمان (أو السان) كجماعة عرقية من الخارج.

فقد البشمان أجزاء كبيرة من أقليمهم الأصلي. مع مطلع التسعينيات، ربما لم يكن سوى 5 في المائة فقط من البشمان صيادين - جامعي ثمار - العديد منهم كانوا عمالا جوالة بأجر، ممن استمروا في العيش برغم ذلك بطريقة حياة البدو الرحل. كتعويض، أسست سلطات بوتسوانا برنامج تنمية في الثمانينيات بهدف «مساعدة» البشمان ليصبحوا فلاحين مستقرين. أسست لهم القرى. بنيت المدارس، ومكاتب البريد والمستوصفات، وقدم العمل للقليل منهم في الصناعات المحلية. يمكن أن يعتبر البرنامج محاولة لاستيعاب البشمان (سوجيستد، 2001).

المحـــاولات لإجبـــار الجماعات المحليـــة على الاســـتقرار والتعليم هي نموذجيـــة للدولة القومية، والســـكان البدو تقريبا في أي مكان يعيشـــون أوضاعا صعبة. هناك ســـببان رئيســـيان لهذا. أولا، كل المناطق تعود إلى أحد ما، إما أفراد، شـــركات أو حكومة في بلـــد حديث. ثانيا، تمثل إدارة الأقليات الجوالة والإشراف عليها مشكلات عظيمة. حقوق الملكية، النظام التشـــريعي، النظام الضريبي ومفهوم الحقوق والواجبات المتساوية للجميع هي مظاهر للدولة الحديثة غير منســـجمة مـــع الطريقة التقليدية للحياة بالنسبة إلى العديد من السكان الأصليين.

بناء على البحوث حول الســـكان الأصليين في أماكن أخرى، قد نقترح سيناريوهين رئيسيين اثنين محتملين للبشمان. أحدهما الاستيعاب النهائي، احتمالا كـ «طائفة متدنية»، في المجتمع البوتسواني. يتألف الآخر من البعث العرقي والسياســـات العرقية الفعالة في مواجهة الســـلطات. يتطلب هذا البديل أن يؤسســـوا تنظيما سياســـيا يمكنهم من عرض مطالبهم بطريقة فعالة. يتطلب هذا بدوره أن يطوروا نخبة من السكان الأصليين المساومين فيما بين الجماعات العرقية. هذان السيناريوهان ليسا حصريين بالتبادل: قد يطبق كل منهما على أشخاص مختلفين أو في أوضاع مختلفة.

قـــد يبدو الســـكان الأصليون كأنهـــم محاصرون بين الإبـــادة الثقافية والمحافظة على الثقافة. قد يحاولون أن يختاروا العزلة من أجل المحافظة علـــى تقليدهـــم. ويبدو هذا مســـتحيلا. قـــد يحاولون كذلـــك أن يتابعوا مصالحهم السياســـية من خـــلال قنوات حددت من قبـــل الدولة - ولكي يصبـــح ذلك ممكنـــا فإن عليهم أن يمـــروا أولا من خـــلال عملية التكيف الثقافي. يشـــير تمييزي بين الثقافة والهوية العرقية، والتمايز الموازي بين التقليد والتقليدية، إلى أن الإدماج العرقي - متناقضا على ما يبدو - يمكن أن يكون ناجحا خلال عملية التغير الثقافي الجوهري.

هناك مشكلة الأصالة التي تدخل في الأصول العرقية، ولكن عمل عالم الأنثروبولوجيا يتكون من دراســـتها بدلا من التساؤل حولها. عندما صرح روسنز لزملائه الأكاديميين في الكيبك بأنه يرغب في دراسة هنود الهورون، نصحـــه العديدون بألا يفعل، حيث إنهم لم يعـــودوا «هنودا حقيقيين». بدا

إذن أن زمــلاءه يميزون بين الثقافة «الحقيقيـــة» والثقافة «المصطنعة». لا يمكــن لمثل هذا التمييز أن يكـــون ذا مصداقية أنثروبولوجيا، من حيث إنه نفسه قد أنتج ثقافيا. معايير الهوية العرقية الأصيلة تم توليدها فيما بين الجماعات العرقية وفي داخل الجماعات العرقية، وديناميات هذه المعايير هـــي في حد ذاتها جــزء من تلك الحقيقة الاجتماعية التي ندرســـها. إذا اســـتطاع أحد الســـيمي ممن يعزفون الغيتار في فرقة موسيقى الروك أن يقدم نفسه بمصداقية بمواجهة ســـيمي آخر وفي مواجهة المجتمع الأكبر كســـيمي، من ثم فإنها حقيقة اجتماعية أن في إمكان المرء أن يكون سيميا أصيلا وأن يعزف الغيتار. في الوقت نفســـه، هناك توتر معتبر ضمن فئة السيمي فيما يتعلق بمن هو أهل لحمل العلامة العرقية. ما يسمى «سيمي جديد» (هوفلاند، 1996) هم ســـكان ســـاحليون من أصول ســـيمية ممن أنعشـــوا ســـيميتهم من خلال الإظهار الخارجي لرموز السيمي (وبخاصة اللباس التقليدي) وتعلم اللغة. إنهم ليســـوا بالضرورة مقبولين كســـيميين حقيقيـــين مخلصين غير مزيفين من قبل الناطقين بالســـيمي من ســـكان الجبـــال «الأكثر أصالـــة»، الذين - من جانبهم - ليـــس لديهم رفض للتكيف مـــع طريقة الحياة الجديدة (من ضمنهـــا الدعامات مثل البيوت الحديثة، المركبات الجليدية والموسيقى الإلكترونية).

الميل فيما بين الأنثروبولوجيين إلى تفضيل «الثقافة القديمة، الأصيلة» على «الثقافة الجديدة، الملوثة»، والتي علمت الكثير من أنثروبولوجيا القرن التاســـع عشر والقرن العشرين، تم التخلي عنها بدرجة كبيرة. وإن تم ذلك بتردد أحيانا (على الرغم من أنها لاتزال قائمة فيما بين القادة السياسيين العرقيـــين، كما رأينا). لم تعد العشـــيرة المعزولـــة قائمة على أي حال، في عالم متشـــابك عولمـــي. يميل الأنثروبولوجيـــون الذين يعملـــون فيما بين السكان الأصليين اليوم ألا يروا التزامهم الأخلاقي مساهما في المحافظة علـــى الطريقة القديمة للحيـــاة، وإنما بدلا من ذلك في مســـاعدة الناس علـــى تحقيق الانتقال نحو الحداثة بشـــروطهم هـــم. تيرينس تيرنر، عالم الأنثروبولوجيا الذي عمل فيما بين الكيابو الأمازونيين لعقود من الزمن، لم يشجعهم - بالإضافة إلى بحوثه عن مجتمع الكيابو والتغير الثقافي - فقط

على تعلم البرتغالية (اللغة الرسمية في البرازيل)، وإنما أعطاهم تعليمات كذلك ليستخدموا كاميرات الفيديو لتمكينهم من أن يقدموا أنفسهم إلى العالم الخارجي وفقا لشروطهم هم (تي. تيرنر، 1992).

الأقليات المهاجرة

يختلف المهاجرون في بضعة جوانب مهمة عن السكان الأصليين. غالبا ما يفتقرون إلى المواطنة في البلد المضيف، وغالبا ما كانوا أعضاء أكثريات في بلدانهم الأصلية. في العديد من الحالات، يستقر المهاجرون مؤقتا فقط في البلد المضيف. على الضد من السكان الأصليين، يميل العمال المهاجرون إلى أن يكونوا موحدين كليا في النظام الرأسمالي للإنتاج والاستهلاك، بما أنهم يصلون في العادة كعمال مأجورين متوقعين. من هذا المنطلق، فإن اللاجئين فئة مختلفة بصورة خفيفة، وقد يكون غالبا من المفيد أن نميزهم عن العمال المهاجرين.

يركز هذا الجزء بدرجة عظيمة على وضع المهاجرين غير الأوروبيين إلى مدن أوروبية. من الواضح أن هذا لا يعني أن هجرة العمل والأقليات الحضرية هي ظواهر أوروبية بدرجة رئيسية، ولكن العديد من الدراسات الأنثروبولوجية الرئيسة للأقليات الحضرية من هذا النوع قد أجريت في أوروبا. في نهاية هذا الجزء، سنأخذ في الاعتبار وضع الأقلية في الولايات المتحدة. في البداية، علينا ملاحظة أن هذا النوع من بحوث الأقلية محكوم أيديولوجيا بقوة - وينطبق هذا على كلا الجانبين من الأطلنطي - لأن الدراسات تتعامل عادة مع صراعات في مجتمع الكاتب نفسه، ويمكن في الأغلب أن تفسر كبيانات سياسية (حتى إن لم يكن ذلك مقصودا).

كما وصفت في الفصل الخامس، فإن التغيرات في أسواق العمل كانت ولاتزال ذرائعية بخلق الأقليات المهاجرة الدائمة في أوروبا وشمال أمريكا (وفي أماكن أخرى في العالم). مثل أوضاع الأقلية لسكان «العالم الرابع»، فإن علاقاتهم مع الجماعات المهيمنة كانت قد درست بدرجة عظيمة. على وجه الخصوص من قبل علماء الاجتماع - كعلاقات تميزت بالقوة غير المتساوية والهيمنة الاقتصادية، السياسية والثقافية. جادلت الدراسات

التي استلهمت الفكر الماركسي على أن التمييز العرقي في المجتمعات الصناعية مشروط بالعلاقات الطبقية في تلك المجتمعات. الجماعات المهاجرة، والتي تميل في مجتمعات الشمال الأطلنطي إلى أن تحتل مناصب دنيا في تقسيم العمل، صار ينظر إليها كقوة عمل احتياطية والتي استوردت عندما كان هناك طلب للعمل، والتي أهملت وأحيانا طردت خلال فترات الكساد. الصراعات بين المهاجرين والطبقات العاملة المحلية، تأخذ أحيانا شكل العنصرية والشغب، اعتبرت أحيانا ضمن هذا الإطار كأنها «وظيفية» بالنسبة إلى النظام ككل، بما أنها تحول الانتباه عن التناقض الجوهري بين العمل ورأس المال.

دراسات أقلية المهاجرين المركزة على مستوى العلاقات ما بين الشخصية وديناميات الجماعة غالبا ما اعتبرت اللاتناظر في القوة بين الأقلية والأكثرية كفقرة مهمة. قد نميز ابتداء خمسة جوانب لأوضاع الأقلية هذه والتي لقيت كثيرا من الاهتمام:

1 - التمييز والتنحية عن قطاع السكان المهيمن (الغازي وآخرون، 2009، كوكس، 1967، فينتون، 1999، باتيرسون، 1977، ريكس، 1973). تعني التنحية أن مهارات المهاجر غير معترف بها في البلد المضيف. على سبيل المثال، إذا كان المهاجر يتكلم أربع لغات أفريقية، فإن ذلك لا يعد رصيدا في سوق العمل البريطانية.

2 - استراتيجيات الأقلية للمحافظة على هوية الجماعة (إبستاين، 1978، غليزر وموينيهان، 1963، نوفاك، 1971، تاجفيل، 1978).

3 - تنافس الجماعة والصراع العرقي (بانتون، 1983، أي. كوهين، 1974أ، ديسبريس، 1975ب، سشمدت وشرودر، 2001).

4 - التغير الثقافي والديناميات في الجماعات المهاجرة، من ضمنها التغيرات الشاملة في المجتمع المضيف (بومان، 1996، دي فوس ورومانوشي - روس، 1975، مي وآخرون، 2004).

5 - عبور القوميات Transnationalism (باسش وآخرون، 1994، فيرتوفك، 2001، فيرينر، 2002، وانظر الفصل الثامن).

علينا أن نضع في بالنا أن الجماعات المهاجرة قد تحتل مناصب النخبة في المجتمعات. الصينيون في إندونيسيا والفلبين، اللبنانيون في ليبيريا، الهنود في مدغشقر، إلخ (تشوا، 2004).

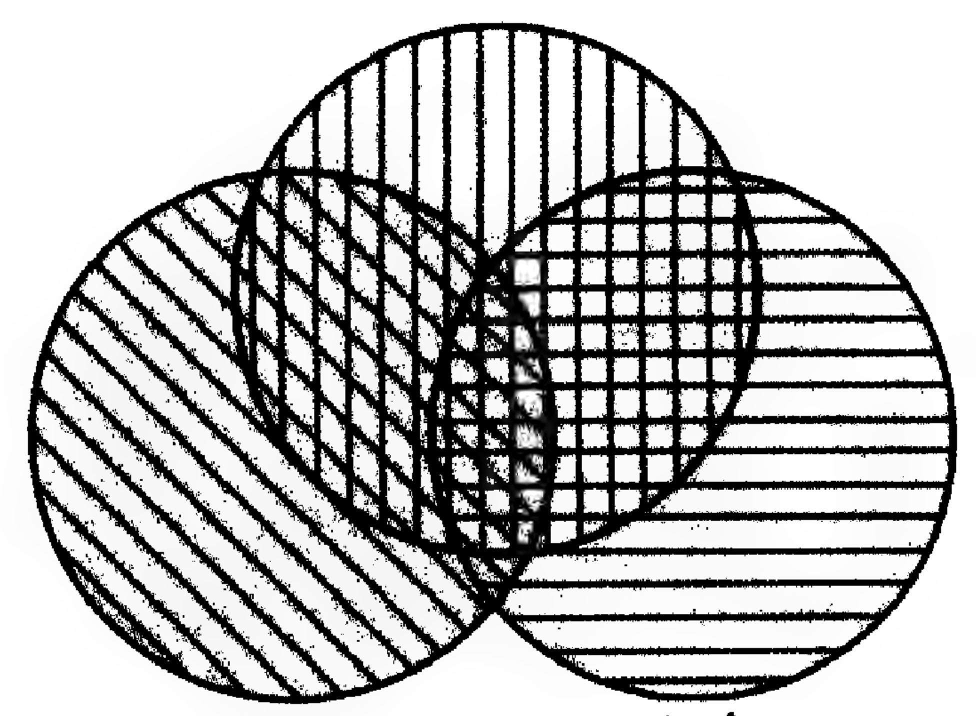
سأمضي الآن لأضرب مثلا في كيف أن وجهات النظر الأنثروبولوجية عن العرقية قد تسلط الضوء على نوع ظروف الأقلية الذي يتميز به العمال المهاجرون وأحفادهم في أوروبا.

الحدود والهجينية

في مقارنة كلاسيكية بين منطقتين ثنائيتين في لندن، وجدت ساندرا والمان (1986) اختلافات مثيرة للاهتمام في علاقات الأكثرية - الأقلية. تميزت باو التي تقع في إيست إند (في برج هامليتس) بقطبية وثنائية قوية بين المقيمين التقليديين والمهاجرين، بينما العلاقات العرقية في باترسي (جنوب لندن) كانت أكثر انفراجا وأقل أهمية اجتماعيا. يمكن أن توصف كلا المنطقتين على أنهما مناطق طبقات عاملة، وهناك العدد نفسه من المهاجرين تقريبا من الأماكن نفسها (الهند، الباكستان، أفريقيا، غرب الأنديز) في كلتا المنطقتين. كيف يمكن لنا أن نفسر هذه الاختلافات؟

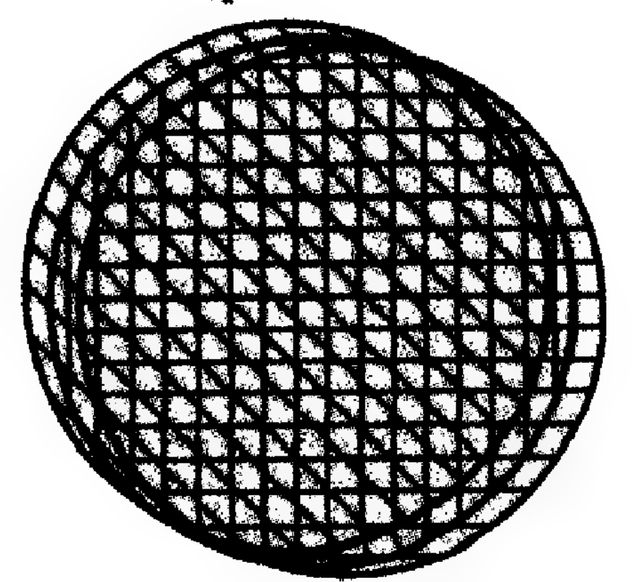
تكونت الشبكات الاجتماعية في المنطقتين بصورة مختلفة، وعملت آليات الحدود العرقية بصورة مختلفة. في باو، مالت الشبكات الاجتماعية إلى أن تكون مكثفة ومغلقة، تفاعل الناس مع ذات الشركاء في العديد من الظروف المختلفة. في باترسي، على العكس، انتمى الناس إلى العديد من الجماعات المختلفة مع تجاوزات جزئية فقط في العضوية. في باو، عاش الناس وعملوا في المنطقة نفسها، عمل الناس الذين عاشوا في باترسي في أجزاء أخرى من لندن. في باو، عمل الناس بصورة مميزة في واحد من المصانع الرئيسية القليلة، فيما كان لأولئك الذين عاشوا في باترسي خيار أوسع واستخدموا في مشاريع عمل صغيرة وكبيرة أكثر تنوعا. كانت باو منطقة بسكان إنجليز كبار في السن ومستقرين، فيما سكان باترسي كانوا أكثر تنقلا. في باو، كان السكن بدرجة كبيرة من قبل

البلدية ولم يسمح بالخيار نفسه كما في باترسي، التي قدمت تنوعا لأنواع مختلفة من السكن. في باو، فقط العوائل الإنجليزية القديمة (أو الأيرلندية) اعتبرت من الأعضاء التامين للمجتمع المحلي، في باترسي، فإن الواحد «يعتبر منتميا» لحظة انتقالــه. وصفــت والمان الفرق بين المنطقتين كما الذي بــين نظام متجانس مغلق (باو) ونظام غير متجانس مفتوح (باترسي). النتيجة كانت أن الحدود العرقية في باو أكثر صلابة عما هي عليه في باترســـي، حيث أثبتت العرقية كونها أقل أهمية (انظر الشـــكل 7-1). كانت هناك بضع «بوابات»، أو نقاط دخول مســـتقلة، إلى الأنظمة الفرعية الاجتماعية المتنوعة لباترســـي، بينما في باو يتعين على الواحد أن يجتاز كل «الحواجز» مرة واحدة من أجل أن يكون مقبولا:



أ - النوع غير المتجانس / المفتوح

(باتريسي)



ب - النوع المتجانس / المغلق

(باو)

(الشكل 7-1) الأنظمة المحلية في باترسي وباو يظهر تجاوز الحدود، والكثافة، والوصول إلى الترابطات المحلية.

المصدر: والمان، 1986، 241

> عندما تكـــون كل مواردك في نظام محلي متداخل، فإن احتمـــالات التكيف تكـــون محدودة جـــدا، وتميل علاقاتك الاجتماعيـــة إلى أن تكون متعددة. كما في الشـــخص الذي تعمـــل معه ويكـــون كذلك جـــارك الخ. العلاقـــات المحلية ليست مربوطة بمجالات أو نظم خارجية بالطريقة نفسها، والجماعـــات العرقية أكثر احتمالا لأن تبقى مميزة (والمان، 1986: 243).

بينمـــا يصف النموذج الذي اقترح مـــن قبل والمان، العلاقات في مدينة ثنائيـــة، فإنه قد يطبق بصورة مثمرة في ســـياقات أخرى للعرقية. نقطتها المهمـــة هي أن بروز العرقية يتباين مع ذلـــك وأن هذا التنوع يمكن أن يتم التحقـــق منه من خـــلال النظر إلى من يقوم بماذا ومـــع من ولأي غرض. إذا كانت الشـــبكات الاجتماعية ذات صلة في بعض المجالات، مثل ســـوق العمـــل، فإن احتمال تطور الروابط أو الاتحادات العرقية يزداد. بالتأكيد، قد يجادل المرء بأن الأســـباب الكامنة لتشـــكيل معين هي بنائية. قد يظهر المرء، على ســـبيل المثال، كيف أن حضور المهاجرين في حد ذاته، والمنافسة في حد ذاتها من أجل السكن والعمل، سببها النظام الرأسمالي. مثل هذه التحليلات قد تكون ثمينة في حد ذاتها، لكنها غير قادرة على التحقق من أهمية العرقية في حياة الناس.

الثقافة والاقتصاد فيما بين المهاجرين

في دراسة كلاسيكية، مؤثرة للباكستانيين في لندن، جادل جون ريكس وروبـــرت مور (1967) أن الباكســـتانيين «حولوا إلى طبقة أدنى» بســـبب التمييز المنهجي في ســـوق العمل والســـكن. بعد قليل من السنوات، جادل بـــدر دايـــا (1974) ضد هذا التحليل، مظهرا كيف أن مســـتوى المعيشـــة «المتدني» للباكستاني كان في الحقيقة منسجما مع أولوياتهم الاقتصادية. الباكستانيون أنفسهم، وفقا لدايا، اعتبروا تشديد البريطانيين على «السكن الجيـــد» كتبذير واســـتثمار غير عقلاني للأرصدة. يشـــير هذا الاختلاف في التقييـــم إلى الفرق المنهجي في القيم بـــين الجماعتين. أولئك العمال

الاجتماعيون، السياسـيون، والباحثون الذين عرفوا المناطق الباكسـتانية كـ «مناطق فقـراء» وأنحوا باللائمة على السـلطات البريطانية أو النظام الطبقي لظروف السكن السيئة للمهاجرين يمكن أن ينتقدوا لوجهة نظرهم العرقية المتعصبة ولعدم أخذهم في الاعتبار تقييمات المهاجرين أنفسـهم لأوضاعهم بصورة كافية.

فـي هذا المجال، قد يكـون من المثير للاهتمـام النظر بإيجاز إلى الفعاليـات الاقتصادية فيما بـين المهاجرين في أوروبـا الغربية. في الأغلب، يعتمد بقاؤهم الاقتصادي على اسـتخدام الشـبكات العرقية وربما المهارات الثقافية. التاميل في أوروبا الغربية، على سـبيل المثال، يعتمدون على الطائفة وشـبكات الاتصـال القروية لإيجاد عمل، ومثل العديـد من المهاجرين، فـإن لديهم اقتصادا عابـرا للأمم حيث تمثل التحويلات إلى سريلانكا الهم الرئيسي (فغليرد، 1999). ينطوي هذا على حقيقة أنه حتى في المجتمعات حيث العرقية ليست معيارا رسميا للتباين الاقتصادي، فإن السكان قد يكونون متباينين مهنيا على امتداد خطوط عرقية.

قوانين الهجرة القومية، وكذلك الاتفاقات الدولية مثل اتفاقية الشنغن، والتي تهدف إلى تسهيل حركة الناس ضمن الاتحاد الأوروبي بينما تحد من تدفق الناس من الخارج، تشجع استراتيجيات جديدة للعمل الحر بالنسبة للجماعات المهاجرة. الاقتصاد غير الرسـمي، حيث يشكل المهاجرون غير الشرعيين الأساس لقوة العمل، من المحتمل أن يكون مهما جدا في العديد من الدول الغنية (انظر هاريس، 2002، لبعض التقديرات).

تظهر دراسة حول السنغاليين الولوف في إميليا رومانيا (شمال إيطاليا) من قبل ريتشـيو (1999) بضع سـمات مهمة للعمـل الحر العابر للأمم. يقتـرن الولوف تقليديـا بالتجارة في غرب أفريقيا، وقـد كيفوا مهاراتهم بصورة ناجحة للعمل في الأسواق الأوروبية (انظر ستولير، 2002، لدراسة الولوف في نيويورك). يجادل ريتشيو بأنه كما في حالة الهوسا في إبادان، فإن الولوف فـي إيطاليا مرتبطـون أخلاقيا واجتماعيـا بتحالفاتهم مع الإخوان المسـلمين في السنغال (المريدين)، ولكنه يشـير إلى أنه من دون

تنظيـــم قوي لتجار الجملة من الولوف في مقرهم بإيطاليا حيث لا تعرض السـلع الجيدة فقط، بل كذلك نصائح البيع، فإن الباعة الجوالين الأفراد من الولوف ما كان يمكن أن تكون لهم أي فرصة.

يمضي نظام تجارة الولوف الذي درس من قبل ريتشيو بكلا الطريقين. يعيـش التجار في إيطاليا جزءا من السـنة وفي السـنغال جزءا آخر من السـنة، وتتراوح السـلع المقدمة للبيع في الأسواق السـنغالية بين معدات الهاي فاي وسـلع إلكترونية أخرى إلى الملابس المستعملة للتجار أنفسهم. علـى الرغم من أن ريتشـيو يعاني وصف التباينات فـي ظروف الهجرة، يظهـر نمط غامض مـن مادته، من حيث يظهـر أن مهاجري الولوف إلى إيطاليـا يوضعون في المجتمع الإيطالي بطريقة فريدة، بسـبب السـمات المعينـة لثقافتهم والتنظيم المحلي في السـنغال. إلى حـد ما مثل التجار الغوجاراتـي في لندن (تامبس – ليشـي، 1980)، فإنهـم يعتمدون على الموارد الاجتماعية والثقافية الموجـودة أصلا لتطوير موقعهم الاقتصادي في ظل ظروف جديدة.

الاقتصاديـات الصغيرة عابرة الأمم أصبحت واسـعة الانتشـار جدا خلال العقود الأخيرة. شـائعة جدا بحيث إن دراسـة مدينة في جمهورية الدومينيكان لا تكتمل حتى يتقصى الواحد حياة سكان المدينة ممن يعيشون بصـورة مؤقتة أو دائمة فـي مدينة نيويورك (كرون. هانسـين، 2003)، ويجـب أن ينظر إلى الهجرة على نحو متزايد كمشـروع عابر للأمم بدلا مـن عملية أحادية الجانـب ناجمة عن العزل، الاسـتيعاب أو الوحدة في المجتمع المضيف. يمكن أن تلاحظ الاقتصاديات العابرة للأمم في متأنقي الكونغـو(*) (فريدمان، 1990) المتباهين بثروتهم فـي العاصمة برازافيل بعد فترة وجيزة من العمل الشـاق في باريس، فـي النظام المصرفي غير الرسـمي حيث يرسـل اللاجئون الصوماليون تحويلاتهم إلى أقارب، في تدفق السـلع إلى داخل المحال المملوكة وخارجها من قبل المهاجرين في أي مدينـة أوروبية، والأكثر بالتأكيد فـي آلاف المجتمعات المحلية، من كيرالا

(*) Congolese Sapeurs، أو «جماعة صانعي الذوق والمتأنقين»، Le Sape هي حركة طريفة ظهـرت في أحياء الكونغو الفقيرة، يلتزم أتباعها بمعايير تأنق صارمة، مسـتمدة في أغلبها من الأزياء الفرنسية الراقية – [المحررة].

إلى جامايكا، والتي تستفاد من عمل السكان المحليين المشتغلين فيما وراء البحار. منظورا إليه من وجهة نظر بنائية عولمية، فإن هذا النوع من الاقتصاد العابر للأمم يمكن أن ينظر إليه بسهولة كتقسيم عمودي عرقي للعمل حيث تستمر الأنظمة الاستغلالية للاستعمار، منظورا إليه من وجهة نظر المجتمع المحلي، فإنه قد ينظر إليه على نحو مساو كمورد ضروري للثروة، ومنظورا إليه من وجهة نظر الفرد، فإنه يستلزم مجموعة جديدة من المخاطر والفرص.

على وجه العموم، فإن دور التخصصات الثقافية في العلاقات العرقية لم يدرس بما فيه الكفاية. بينما هناك حشد للدراسات المتوافرة التي تتعامل مع التفاوت على صعيد القوة، فإن إعادة إنتاج حدود الجماعة، تنافس الجماعة والهويات السياسية، «الحشو الثقافي» الذي تحويه الحدود - لنستخدم صياغة بارث - لم تعط ما تستحق من الاهتمام، عدا المناقشات حول التعددية الثقافية (انظر الفصل الثامن). قد نثبت إذن، بتبسيط على نحو خفيف، أن دراسات العرقية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية تعاملت مع الصيرورات السياسية وصيرورات الهوية، ولكن ليس حقيقة مع الصيرورات الثقافية. الفروق الثقافية محيرة تحليليا - من حيث إنها لا يمكن أن تقاس. كانت النقطة المهمة بالنسبة إلى كتابات الأنثروبولوجيين عن العرقية على وجه الدقة أنه لا وجود لعلاقة مباشرة بين التنوع الثقافي والعرقية. في الحقيقة، كما جادلت على نحو متكرر، فإن التباين العرقي قد يكون جزئيا نتيجة التجانس الثقافي. أضف إلى ذلك، أن هناك مخاطر سياسية وأخلاقية معينة تقترن بالتشديد التحليلي على الاختلافات الثقافية بين الجماعات. قد يسهم مثل هذا التشديد في تجسيدات معيبة للثقافة ويسهم في إنتاج الأيديولوجيا الأصلية والصور النمطية الأصلية. جزئيا لهذه الأسباب، مالت كتابات الأنثروبولوجيين عن العلاقات العرقية ألا تشدد على الفروق الثقافية، مركزين بدلا من ذلك على الصيرورات الاجتماعية (بينتلي، 1987، إريكسن، 1991ب، هالاند، 1992، دي هويستش، 2000).

من الناحية الأخرى، فإن من المعروف أن التقييمات وأولويات الجماعة العرقية المختلفة قد تختلف. في العديد من الحالات، تختلف مفهومات «الحياة الجيدة» بصورة منهجية بين الجماعات العرقية. مثل هذه الاختلافات، والتي غالبا ما يتم التعرف عليها من قبل الفاعلين أنفسهم، قد تشكل أساسا مهما لإنتاج الصور النمطية والمحافظة على الحدود. ثنائية الغجر - الجورجيو (مصطلح الغجر لغير الغجر) في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، على سبيل المثال، يقوم على مفهومات الاختلافات الثقافية المتبادلة واختلافات القيم، التي يمكن ملاحظة نتائجها في الصيرورات الاجتماعية الواقعية (أوكلي، 1983، ستيوارت، 1991). الناس الذين يعرفون أنفسهم كغجر أو روما لديهم تطلعات مختلفة بوضوح ويسعون إلى تحقيق أهداف مختلفة عن تلك التي لأكثرية السكان. عندما يطلقون القالب غير النظيف وعديم الأمانة على الجورجيو، فإنهم يعممون من تفسيراتهم لملاحظة سلوك الجورجيو. إذن، لا يمكن دائما للعلاقات العرقية أن تفهم بصورة تامة بطريقة تحليل التنافس أو الهيمنة، إنما قد تعتبر كذلك كـ «مواجهات بين الثقافات». الأهداف التي يحاول الناس أن يحققوها تعرف ظرفيا أو ثقافيا، وقد يسعى أعضاء الجماعات المختلفة في المجتمعات المعقدة متعددة الأعراق إلى تحقيق أهداف مختلفة.

في دراسة لمهاجري الهند الغربية في بريستول، طور كين برايس (1979) هذه الفكرة أكثر من خلال إظهار كيف أن الجماعات المختلفة للهند الغربية تسعى إلى تحقيق مشاريع حياتية مختلفة جدا. توجيهان قيميان أساسيان كانا هما السائدين فيما بين مخبريه. يمكن أن يوصف أحدهما «معبر - سيئ السمعة» يرعاه «المحتالون»، الرستفاريون وجماعات أخرى ممن يرفضون التيار السائد للحياة البريطانية «الكريمة»، ولديهم تكيف أكثر مرونة وسلاسة للنظام التعليمي وأسواق العمل والسكن. التوجه القيمي الآخر، والذي يوصف «المستقر المطيع للقانون»، هو السائد فيما بين العمال المنتظمين المشتغلين لقاء أجر وأعضاء الطبقة الوسطى الصغيرة للهند الغربية. إن من الصعب أن نقول إلى أي حد تم اختيار أو فرض هذه الأخلاقيات المحترمة من خلال الظروف البنائية. المهم هنا، على أي حال،

حقيقة أنهم يبدون متطابقين مع الأنظمة الأخلاقية الثنائية لـ «الكرامة» و«السمعة» الموجودة في الكاريبي نفسها (بي. ويلسون، 1978). كما في حالة الولوف، فقد تم نقل الموارد الثقافية من سياق ما وتم تكييفها في سياق جديد. النتيجة هي النظام الاجتماعي البريطاني الثنائي والذي يعرض كذلك تباينات ثقافية منظمة.

في المجتمعات الحديثة حيث التماثل و«التقارب» الثقافي إما أن يشجع أو يؤخذ ضمنيا كمسلمات من قبل الدولة، فإن من المهم التحقق من مثل هذه الجوانب الثقافية للعرقية. فيما يتعلق بالسياسات الرسمية، يخص هذا السؤال العلاقة الصعبة بين المساواة والاختلاف. من جانب، فإن كل فرد موسوم للحقوق نفسها، من الجانب الآخر، فإن الأقليات العرقية قد تكون موسومة لتحتفظ بهويتها. هذه المشكلة الكامنة، والتي ناقشتها بالعلاقة مع السكان المحليين والدولة، وثيقة الصلة كذلك فيما يتعلق بمكان الأقليات المهاجرة في المجتمع الأكبر. بعيدا عن تسليط الضوء على الديناميات الثقافية وصيرورات الهوية، قد يعطي البحث الأنثروبولوجي في هذه القضايا رؤى جوهرية بالنسبة إلى صانعي السياسة.

الهويات والثقافة

افترض الدارسون عدة سنوات أن الجيلين الثاني والثالث للمهاجرين في المدن الأوروبية يمران بتجارب إشكالية فيما يتعلق بالهوية لأنهما «يعيشان في ثقافتين» (لاييكايند، 1989). بالحديث عن المهاجرين هنا، فإننا نعني عموما المهاجرين غير الأوروبيين، على الرغم من أنه، على سبيل المثال، يصنف الفنلنديون في السويد والأوروبيون الجنوبيون في البلدان الأخرى محليا على أنهم مهاجرون «بثقافة مميزة وقيم خاصة بهم». على وجه العموم، فقط هؤلاء المهاجرون ممن ينظر إليهم محليا على أنهم مميزون ثقافيا يعتبرون مهاجرين. تحكي فورسيث (1989) لذلك أن بعض الألمان احتجوا عندما صنفت نفسها كـ «أجنبية»، على افتراض أنها بيضاء وتتكلم الألمانية كذلك. بالمثل، لا ينظر إلى زواج السويدي بالدنماركية كزواج مختلط بالطريقة نفسها التي ينظر بها إلى زواج الكرواتي بالدنماركية.

البحــوث الأكثر حداثة عن صيرورات الهويــة والإدراكات للذات فيما بين الجيلين الثاني والثالــث للمهاجرين (كما في الغازي وآخرين، 2009، بومان، 1996، وربنر ومودود، 1997) تميل على وجه العموم إلى تأكيد أن (1) «التثاقف» الواضح في ســياق القيم والتوجهات العامة يحدث بالفعل، (2) الناس موضوع البحث قد يتحولون ظرفيا بين (قل) الهوية «السويدية» و«التركيــة»، (3) هناك توتر في الأغلب بين هــؤلاء الأفراد وآبائهم، و(4) الحدود المانعة للاســتيعاب التــام قد تبنى داخليــا وخارجيا (في الحالة الأخيرة، قد يمنع التمييز الاســتيعاب التام). لا وجود لدليل على افتراض أن «العيش في ثقافتين» إشكالي على نحو جوهري، ولكن مثل هذه الأوضاع الغامضــة يمكن بالتأكيد أن يصعب تناولها فــي بيئة حيث يتوقع أن يكون للمرء هوية اجتماعية مترابطة، ومحددة. يصبح إذن المهاجرون من الجيلين الثاني والثالث شــواذ، ليس بســبب ثقافتهم وإنما بسبب أنهم يفشلون في الانسجام مع الفئات المهيمنة للتصنيف الاجتماعي في المجتمع.

أبناء المهاجرين (أو أبناء الأبناء)، بينما من النادر أن يستوعبوا بالتمام، يعرفون أنفســهم على وجه العمــوم بقوة أكثر مع قيــم الأكثرية مما فعل آباؤهــم. في بعض الحالات قد يلهم هذا النــوع من التغيير حركات إعادة البعث، ولكنه قد يقود كذلك إلى تضاؤل الأهمية الاجتماعية للعرقية. في مجتمعات حيث تكون العرقية مهمة نسبيا، فإن الخيار الأسبق يبدو الأكثر احتمــالا. يمكن أن ينظر إلى مثل هــذه التنظيمات العرقية بالطبع كتعبير عن الهوية و/أو كاســتراتيجيات سياســية (والتي هي وجهة نظر شائعة)، لكنها قد تعتبر بالتســاوي اســتجابات دفاعية ضــد التمييز وضد رفض الأكثرية للســماح باستيعابهم. في هذه الظروف، كما في ظروف أخرى ما بين الجماعات العرقية، ســيحاول كلا الطرفين من ذوي العلاقة أن يعرفا شــروط التفاعل، وقد يســتدعيان جوانب للمســاواة الثقافية والاختلاف بصورة ظرفية حيثما تخدم مصالحهما.

كما لوحظ أعلاه (انظر كذلك الفصل الخامس)، فإن دراسات الاتصال بين المهاجرين والســكان المضيفين تشــير إلى أن التباينات الثقافية ليست عديمة الصلة تماما بالعرقية، على الرغم أن الأنثروبولوجيين مضوا بعيدا

في جعل أهميتها نسـبية من خلال التشـديد على أنها فقط عندما تكون الاختلافات الثقافية قادرة على أن تصنع اختلافا اجتماعيا فإنها تسهم في خلق العرقية. مع ذلك، فمن الواضح أنه بينما أن اللغة، على سـبيل المثال، يمكـن أن تحلل كعلامـة تحديد عرقية، فإنها كذلك جانـب مهم للفعالية الثقافية في حد ذاتها وليسـت رمزا عرقيا عشوائيا. بالنسبة إلى الجيلين الثانـي أو الثالث من المهاجرين في بريطانيا، فإن إتقانهم الرموز الثقافية الإنجليزيـة لا يعطيهم بالضرورة خيارات أخرى في إدارة هويتهم مما كان متوافرا لأجدادهم. النقطة ليست، إذن، أن الثقافة «والاختلافات الثقافية الحقيقيـة» غير مهمة، إنما هي أن الاسـتخدامات التي توضع فيها - من قبـل الجماعتين في موقف الاتصال - هـي التي تعطيها دلالة اجتماعية. يتغيـر المحتوى الثقافي للهويات، كما تتغيـر الدلالة الاجتماعية للمحتوى الثقافي. الموارد الثقافية التي تجلبها جماعة مهاجرين معينين معها تحول من خلال الاتصال و«التثاقف»، ولكنها توضع كذلك لاسـتخدامات جديدة في السـياق الجديد وبالتالـي يتغير مغزاها الاجتماعـي. حفيد المهاجر التركي في كولون قد يكون تركيا، لكن أن تكون تركيا في ألمانيا يعني شيئا ما مختلفا من أن تكون تركيا في تركيا، أو لتلك القضية في الدنمارك.

العرقية في الولايات المتحدة: العنصر والطبقة واللغة

تختلـف الولايات المتحدة بطرق مهمة عـن البلدان الأوروبية. ليس لها تاريخ شـبه أسـطوري كأمة، بما أن التاريخ الهندي قد أمحى من الذاكرة الجمعية. مع تدمير المجتمعات الهندية التقليدية، تم إغراق البلاد بمهاجرين متعاقبين من أربع قارات. أوروبا، أفريقيا، آسـيا، وأمريكا الجنوبية. حتى الوقت الحاضر. كشف تعداد العام 1990 أن من 230 مليون نسمة، هناك ما يقرب من 30 مليون نسـمة ممن أفادوا بأنهم يتكلمون بلغة أخرى غير الإنجليزيـة في المنـزل. أكثر من نصفهم (17 مليونـا) كانوا من المتكلمين بالإسبانية. هذا، إن لم يكن هناك شيء آخر، يشير إلى أن الولايات المتحدة ليسـت أمة عرقية بالمعنى نفسه الموجود في فرنسـا أو ألمانيا. بالإضافة إلـى ذلك، فإن الملايين من الأمريكان الناطقين بالإنجليزية لديهم «هويات

عرقية» غير أمريكية، كالألمان، السويديين، أو اليهود. يتم الحديث عن هذا النوع من العرقية أحيانا كعرقية ثانوية (ناش، 1988)، من حيث إن الناس المعنيين يمكن أن يعتبروا أنفسهم بصورة رئيسية أمريكيين.

تلقى «البعث العرقي» الأمريكي للستينيات والسبعينيات الكثير من الاهتمام العلمي. جادل العديد من العلماء على أن «إناء الصهر الأمريكي»، والذي كان يتوقع أن يصهر جماعات سكانية متنوعة في إناء (انظر الفصل الثاني)، لم يحدث على الإطلاق وأن المجتمع الأمريكي بقي غير متجانس عرقيا (فيشمان وآخرون، 1966، غليزير وموينيهان، 1963، نوفاك، 1971). بالتركيز على العرقيات «الأوروبية»، أكدت هذه الدراسات الدور الثنائي للعرقية بتأمين القوة السياسية وبتقوية الهوية الشخصية.

تكشف نظرة إلى بعض الفئات والجماعات العرقية المختلفة في الولايات المتحدة تباينات مهمة، وتظهر أنه من الإفراط بالتبسيط أن نسأل بصراحة عما إذا كان «إناء الصهر» قد حدث أو لم يحدث. على الواحد أن يكون أكثر تحديدا فيما يتعلق بادعاءاته.

يبدو أن الأمريكيين الهنود (أو الأمريكيين الأصليين) والسود (أو الأمريكيين من أصل أفريقي) فئات عرقية «غير منصهرة». إنهم ظاهريا مختلفون عن الأكثرية، وفي حالة العديد من الجماعات الهندية، فإنهم لايزالون يصرون على حقهم في عدم المشاركة كليا في سوق العمل والنظام السياسي الأمريكي. طور العديد منهم تنظيمات سياسية عرقية.

وفيما يتعلق بالسود، فإن لونهم يمكن أن يعمل بصورة مؤثرة كحد عرقي من حيث إن القوالب الثقافية تقترن بالبشرة الداكنة. لكونهم ما يسمى بالأقلية المنظورة، فإن درجة خيارهم الفردي أكثر محدودية. أشار مسح اجتماعي رئيسي إلى أن 98 في المائة من الأمريكيين البيض وافقوا على أن السود على وجه العموم هم أسوأ حالا من البيض (شنايديرمان وهيغن، 1985). مع ذلك جادل وليام ويلسون (1978) على أن المغزى الاجتماعي لـ «العنصر» في حالة انخفاض، بكلمات أخرى، أصبحت الطبقة أكثر أهمية من العرقية في تفسير التباين العمودي في المجتمع الأمريكي. أظهر ويلسون أنه كان هناك حراك عظيم إلى الأعلى فيما بين

السـود، وأنه بدا أن عدد الفقراء البيض في تزايد. شـدد نقاد ويلسـون على أن الأهمية المتصاعدة للأصول الطبقية بتحديد فرص العمل وفرص الحيـاة على وجه العموم لا تنطوي بالضرورة على تناقص أهمية العرقية أو «العنصـر» (انظر بانكس، 1996: الفصل الثالث، كولنز، 2001، ويلي، 1991). لقد شـددوا علـى الحاجة إلـى تحليل العلاقـة المتداخلة بين العوامـل. على أي حال، كما أشـار كوماروف وكومـاروف (1992: 67)، كانـت نقطة ويلسـون أن «فرص حياة السـود تحدد من خـلال العوامل البنائيـة الأخرى (غير اللون)، تحديـدا، الاختلافات الطبقية»، حتى وإن كان الفاعلون سيختبرون أهمية اللون بقوة.

فيمـا يتعلق بمعظـم الجماعـات الأوروبية المهاجرة، فـإن الصورة مختلفة. كان هناك انتشـار واسع للزواج فيما بين الجماعات، والملايين من الأمريكيين يستطيعون، إذا ما أرادوا، أن يتعقبوا أصولهم بالعودة إلى بضعة بلدان أوروبية مختلفة. بالإضافة إلى ذلك، فإن إمكانات المحافظة على إرثهم الأوروبي كانت محدودة بالنسبة إلى هذه الجماعات. من أجل النجاة اقتصاديا، فقد أجبروا على التكيف مع سوق العمل الأمريكي وأن يتعلمـوا الإنجليزية. فقد معظم المهاجريـن لغاتهم العامية بصورة تامة في جيلين.

لـم تمنع هـذه التغيرات في حد ذاتها الجماعـات من إعادة ترميز «ثقافتهـم» وتطوير شـبكات واتحـادات عرقية. مع ذلـك، كما جادل ستاينبرغ (1981) وآخرون، حدث هذا فقط بدرجة محدودة. حقيقة، أن الأمريكيين من أصل إسكندنافي يحتفون بالأعياد القومية الإسكندنافية وينشـرون صحف مجتمع محلي أسبوعية لا يعني أنهم «إسكندنافيون» أو أن العرقية تؤدي دورا حاسـما في حياتهم اليومية. بالمثل، أفاد حبر يهـودي مـن نيويورك تم التحقيـق معه من قبل إبسـتاين (1978) أن اليهود الأمريكيين كانوا يهودا في دور العبادة اليهودية ولكن «أمريكيون عاديـون» بقية الوقت. غالبا، تفعل هويـة الأقلية من الخارج من خلال تصرفـات الإقصاء، كما تقول هانا أرنـدت: «إذا ما هوجمت كيهودية، أستطيع فقط أن أدافع عن نفسي كيهودية» (في بوبوك، 2001: 115).

قــد يجادل الواحد علـى الرغم من ذلك، كما فعل نـاش (1988)، أن الاتحادات العرقية غير الرسمية لليهود الأمريكيين تقطع طريقا طويلة باتجاه شـرح نجاحها غير المتوازن في المراتبيـة الاجتماعية. يمكن أن يجادل، زيادة على ذلك، أن الولاءات المنقسـمة لبعض الأمريكيين ذوي الأصول غير الأمريكية تطرح مشكلة مهمة للتماسك الاجتماعي. خلال الحرب العالمية الثانية، قبض على الأمريكيين اليابانيين بسـبب شـبهة الـولاء المزدوج. في حالات أخرى، يمكن ألا يكون إشـكاليا نسـبيا أن يكون للواحد هويتان أو بضع هويات. فيما بين الأمريكيين الشـماليين، لا وجود لمشـكلة علـى وجه العموم فيما يتعلق بتعريف الواحد لنفسـه بطريقة ضمنيـة كأوكراني أو برتغالي، لأن الهوية الكندية أو الأمريكية المهيمنة تؤخذ كمسلمات.

بمعنى ما، فقد تجلى إناء الصهـر في أن جماعات المهاجرين المتوعة تلك قد اكتسـبت القيم الأساسـية ذاتها واللغة نفسـها، وتزاوجوا بدرجة عاليـة. على مسـتوى آخر، قد لا يكون قـد تجلى بقدر مـا يتعلق الأمر بحقيقـة أن الناس يسـتمدون مواردهم - الرمزية، المادية، أو السياسـية - مـن صيرورات هويات عرقية. هنا، فإن أهمية التمييز بين الهوية العرقية والهوية الثقافية، بين التعبيرات المختلفة للعرقية، مبرهن عليها. بالنسـبة إلى عضو من المجتمع المحلي الإسباني في هارليم الإسبانية، ترمز «الهوية العرقيـة» إلى شـيء ما مختلف تمامـا عما تعنيه بالنسـبة إلى فلاح من مينيسوتا من أصل سويدي.

المفهومات الأصلية لـ «العنصر» حاسمة لفهم العرقية الأمريكية. بينما نظر إلى «البعث العرقي» كحضـور أيديولوجي راهن يقوم على صيرورة الهويـة الطوعية ذات أصول (حقيقية أو منسـوبة)، فـإن العزل العرقي القائـم على المظهر ليس طوعيا من جانب أولئك الذين عزلوا. السـود، علـى وجه التحديد، والمهاجرون المتأخرون مـن أمريكا اللاتينية، مورس عليهم العـزل بدرجة كبيرة على الضد من إرادتهـم. في حالتهم، هناك كذلك ترابط واضح بين العرقية وعضوية الطبقة: إنهم يحتلون المستويات الدنيا للنظام الطبقي.

الأقليات والحداثة

أقليات المهاجرين والسكان المحليون مجبرون على إقامة الصلة بالأكثريات، بالدول، وبالأنظمة الرأسمالية للإنتاج والاستهلاك. لا يمكن تطليق إعادة الترميز أو تجسيد الثقافة وتأكيد الوعي الذاتي للهوية لدى بعض منهم بصورة كاملة من هذه الحقيقة التاريخية، وتتطابق طرقهم في إظهار هوياتهم مع ما هو سائد في المجتمعات الحديثة. مثل الحركة القومية، فإن الاتحادات والشبكات العرقية الحديثة ترمي إلى محاكاة علاقات المجتمع المحلي المفيدة سياسيا والمشبعة وجدانيا في وضع تاريخي، حيث على مثل هذه المجتمعات المحلية أن تخلق لأنها لا توجد حتى الآن. بالمثل، فإن جوانب سياسية معينة لظروف الأقلية . الأكثرية هذه هي خاصة بالمجتمعات الحديثة التي تقوم على التعليم، العمل لقاء أجر، الرأسمالية، والدولة.

تتعامل أكثرية دراسات العرقية مع مجتمعات حديثة أو صيرورات تحديث. لم يكن عدد السيمي في النرويج في العام 1940 أقل كثيرا من عددهم في العام 2000، ولكنهم كانوا أقل منظورية ويفتقرون إلى التنظيمات المشتركة والهوية الجمعية المشتركة (انظر ثيون، 1995، عن تاريخ السياسات العرقية للسيمي). بكلمات أخرى كانت هناك أقل عرقية سيمية . نرويجية، برغم أنه من الصعب الادعاء أن هناك «ثقافة سيمية أقل». حقيقة أن السكان المحليين لديهم وقت أكثر، تنظيمات أكثر وتأثير سياسي أكثر لا يعني أنهم يكسبون أعضاء أكثر، لكنه يعني أن اندماجهم الثقافي في الحداثة ومنظوريتهم أعظم. بالتالي فإنهم يتوسمون دورا في العلاقات فيما بين الجماعات العرقية أكثر مما كان يحدث في السابق.

يمكن أن توضع عبارة مماثلة فيما يتعلق بالمهاجرين الحضر. مجرد حقيقة أن هجرتهم ممكنة يدل دلالة ذات مغزى على أن صيرورات التحديث بدأت تأخذ مكانها . تخلق عملية إعادة إحلالهم ظروفا لتوضيح معنى العرقية.

على الرغم من التنوعات السياسية والثقافية العظيمة، هناك تشابهات مثيرة للاهتمام بين العمليات السياسية العرقية الموصوفة في هذا الفصل والفصل السابق والأمثلة التي نوقشت في الفصول المبكرة. الثنائية العرقية

وعمليات الحدود موجــودة ضمنا في مفهوم العرقية ذاته، ويمكن التعرف عليها في كل الســياقات التي عرضــت. علينا أن نلاحظ إضافة إلى ذلك الأهمية العامة لصهر التنظيم السياسي مع خلق الهوية الجمعية بناء على المعنى الرمزي فــي الصيرورات العرقية. يمكن أن ينظر إلى هذه كعناصر مكونة في التنظيم العرقي. إذا لم يكن البشــمان في النهاية ناجحين بخلق هوية عرقية ذات صلة سياســيا، فإنهم ســيحاولون أن يسعوا إلى تحقيق أهدافهــم بطرق أخرى من خلال السياســات العرقية. احتمالا من خلال الحراك الاجتماعي الفردي، أو من خلال الحركات النقابية. إحدى الطرق الحديثة نســبيا، والمتحولة على نحو متســارع لتحقيق الاعتراف والكسب الاقتصــادي هــي ما أســماه كوماروف وكومــاروف (2009) «المؤسســة العرقيــة»، ملمحا إلى الصيرورة التجارية المقصودة للهوية. بناء على أمثلة من أفريقيا الجنوبية، يظهر الكوماروفان كيف أن المشــاريع السياسية التي تســتهدف الحكم الذاتي بدرجة رئيســية، أو الســيطرة على الأرض، قد تحولت إلى مشــاريع تجارية موجهة أساسا إلى السياح، حيث تباع النسخ المصممة من «الثقافة التقليدية» في شكل أداء الرقص، الأقراص المدمجة للموســيقى التقليدية، الحلي ومواد أخرى. كما تبين من قبل المســاهمين بكتاب إيرك كاستين عن حقوق الملكية الثقافية (كاستين، 2004)، زد على ذلك، يستخدم الناطقون باسم الأقلية والتنظيمات حول العالم الآن وسائل قانونية من أجل تحقيق السيطرة على منتجاتهم الثقافية، والتي ينظر إليها الآن ليس فقط كحاملة للهوية أو كرموز للنضالات السياســية، إنما أيضا كمنتجات في السوق العالمي.

كمــا اقترح فــي الفصل الخامــس، هناك عــدد من الطــرق البديلة التــي يمكن أن تدرس فيها العرقية. لاســيما يمكــن أن يزود التركيز على الصيــرورات الاقتصادية معلومــات خلفية مهمة تفســر. على الأقل في بعض الحــالات. الظروف التي تتشــكل فيها الهويــات العرقية. في هذا الفصل، اخترت أن أشــدد على المنطق الداخلي للجماعة العرقية وتشكيل الهوية، منظورا إليه كعملية تتضمن سمات المجتمع الأكبر، إنما في الأغلب تعطي الأســبقية للعلاقات بين الأفــراد الفاعلين. لا يجعل هذا بالضرورة

التحليل طوعيا حيثما، بكلمات وورسلي (1984 : 246)، تبدو الحياة كأنها كافتيريا. بالطبع، لا يستطيع الفرد البشماني أن يختار ما إذا كان عليه أن يكون بشمانيا. فذلك مفترض. لا يستطيع هو أو هي أن يستثني الدولة كذلك، أو أن يغير النمط المهيمن للإنتاج في المجتمع، أو خلفيته أو خلفيتها الثقافية لذلك الغرض. مثل تلك المقاييس مهمة كأنها تشير إلى الإطار الاجتماعي والثقافي الذي يجب على الناس أن يتصرفوا بموجبه، لكنها لا تمكننا من التنبؤ بكيف سيتصرف الناس (انظر بورديو، 1977، غدنز، 1979). بالتركيز على الخيارات، أردت أن ألفت الانتباه بصورة رئيسة إلى غموض الظروف الاجتماعية، وإلى النسبية التاريخية والظرفية للعرقية، وإلى حقيقة أن الناس يصنعون التاريخ، على الرغم من أنهم لا يفعلون ذلك في ظل ظروف من خيارهم هم. وليس واضحا دائما بالنسبة إليهم تاريخ من الذي يقومون بصنعه.

باقتراح أن الناس يحاولون أن يحسنوا ظرفهم، لا وجود لافتراض ضمني بأن الناس يتصرفون من منطلق دوافع «اقتصادية»، وحتى إن فعلوا ذلك، كما في حالة الصيرورة التجارية، فإن الكثير على المحك من مجرد الكسب الاقتصادي. من حيث إن القيم التي يقصدها الناس محددة ثقافيا، ولا تبدو دائما عقلانية من وجهة النظر الاقتصادية. عندما يذهب الهندي . الترينيدادي ليؤدي صلاة البوجا في المعبد المحلي، أو عندما يحضر الجامايكي في لندن حفل موسيقى الريغي، فإنهم يتصرفون بتلك الطريقة لأنهم يجدونها ذات معنى بصورة جوهرية، ليس لأسباب سياسية. فقط عندما يكون الواحد قادرا على أن يستغل الرمزية المحيطة بالبوجا أو الحفل الموسيقي لأهداف سياسية، فإنها يمكن أن تستغل في تنظيم عرقي.



8

سياسات الهوية، الثقافة والحقوق

إذا كانت «مشكلة الهوية» الحديثة هي كيف نبني هوية ونحافظ عليها صلدة ومستقرة، فإن «مشكلة الهوية» ما بعد الحديثة هي بصورة رئيسية كيف نتفادى الثبات ونحافظ على الخيارات مفتوحة.

زيغمونت بومان (1996، 18)

بعض من أكثر القوميين السيخ حماسا هم أستراليون، كما أن أكثر الكرواتيين حماسا كنديون، وأكثر القوميين الجزائريين حماسا فرنسيون، وبعض أكثر الصينيين القوميين أمريكيون.

بيندكت أندرسون (2001، 42)

«إذا ما بحث الباحث عن العرقية، فإنه سيجدها»

المؤلف

فيما نظر الفصل الأخير إلى نوعين نموذجيين من علاقات الأكثرية - الأقلية، عالم السكان المحليين وعالم المهاجرين

الجدد، يحاول هذا الفصل أن يأخذ كل تعقيدات المجتمعات الثنائية المعاصرة، من وجهة نظر التماسك الاجتماعي وحقوق الأقلية. لنضعها بإيجاز، يتقصى هذا الفصل بعضا من القضايا المركزية فيما يتعلق بالتعددية الثقافية والعرقية، التعددية الثقافية والعلاقة بالفردية الليبرالية.

يقدم الجزء الأكبر من الفصل مساهمات أنثروبولوجية وفلسفية للسجالات المستمرة عن حقوق الجماعة والتعددية الثقافية في مواجهة حقوق الفرد والليبرالية، المفهومات الخاضعة للتحقيق للمجتمع المحلي، والثقافة، والشتات، والانتماء القومي. وفي النهاية، سأقترح بعض الخصائص النموذجية لسياسات الهوية في الحقبة المعاصرة، وسأجادل بأن هذه السمات تقريبا واسعة الانتشار في «سياسات الاعتراف» الحديثة، سواء كنا نتعامل مع سياسات الهوية من أسفل (من وجهة نظر الجماعات المهمشة أو الأقليات) أو من أعلى (من وجهة نظر دولة مهيمنة).

إشكاليات التنوع العرقي

البحث في قضايا ذات صلة بالتعقيد الثقافي في المجتمعات الغربية ليس جديدا بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا، ولكن الدخول في مثل هذا النوع من التساؤلات تكثف بصورة معتبرة منذ نهاية الثمانينيات. مجال الدراسة خاضع لاعتبارات سياسية بدرجة عالية، وفي الغالب، يقيم عالم الأنثروبولوجيا البحث في مجتمعه أو مجتمعها. يتطلب هذا الوضع شكلا فريدا في التأملية فيما يتعلق بمكانة الواحد بوصفه باحثا مشاركا في المجتمع، بما أن الانهماك الفكري والمهني قد يكون مرتبطا مع، ومن الصعب أن يقتلع من، الاعتقادات السياسية والأخلاقية من جانب عالم الأنثروبولوجيا. هناك، باختصار، بعد معياري للبحث في قضايا التعددية الثقافية هو في الغالب غائب عن البحث في البلدان الأجنبية.

توجد أدبيات أكاديمية كثيرة جدا عن التنوع العرقي الجديد الذي تسببت فيه الهجرة إلى بلدان منطقة شمال الأطلسي، بعضها ذو توجه سياسي على نحو مباشر، وبعضها تحليلي أكثر. يطرح جزءٌ جوهري من

هذه الأدبيات العلاقة الديناميكية بين الأقليات والأكثرية، محللا في الغالب السياسات الرسمية كجزء من خطة البحث، ومستهدفا أن يسلط الضوء على مسار السياسة ذات الصلة بالتنوع العرقي.

قد تكمن نقطة البداية المثمرة في الإشكاليات الموروثة للمجتمع المعقد ثقافيا (يولد البحث عن توترات وصراعات دائما بيانات مهمة)، في محاولة لتحقيق توازن بين الوحدة والتنوع.

في مواجهة ظرف واقعي للتعددية العرقية والثقافية، قد تتهم الدولة بالظلم سواء روجت للمساواة أو دعمت الإبقاء على الاختلاف. إذا ما شددت الدولة على الحقوق والواجبات المتساوية، فقد يشعر أعضاء الأقلية بأن تميزهم الثقافي لم يحترم، وأن حدودهم وهوياتهم مهددة. قد تعطي ردود فعل الأقلية ضد سياسات اللغة الفرنسية، التي تم وصفها في الفصل السادس، مثلا على هذا. بالمثل، قد يشعر الغجر البريطانيون بأن الدولة تتدخل في شؤونهم عندما تصر على أنهم ينبغي أن يصبحوا عمالا مستقرين لقاء أجر (مييول، 2003، أوكلي، 1983).

من الناحية الثانية، إذا أكدت الجماعة المهيمنة على الاختلافات الثقافية وحولت الاختلاف إلى شيء إيجابي، فقد ينتهي أعضاء الأقلية إلى الشعور بأنهم خاضعون للتمييز ضدهم بقوة. كانت هذه هي الحالة في جنوب أفريقيا قبل نهاية الفصل العنصري، حيث ينكر على الأفارقة السود فرص العمل المهني نفسها المتوافرة للبيض، الذين حاولوا حتى أن ينكروا عليهم إتقان اللغة الإنجليزية من خلال تشجيعهم على استخدام اللغات الأفريقية. يبدو كذلك أن شكلا مماثلا للتباين المراتبي يأخذ مكانه في أستراليا، حيث إن السكان الأصليين بكلمات كابفيرير «أصبحوا قريبين جدا إلى مركز التفكير القومي الذي عانوا منه» (1988 : 142). إنهم يعرفون من الخارج ك- «همج نبلاء» سواء أحبوا ذلك أو لا. بكلمات أخرى، إنهم لم يصلوا إلى تقرير المصير الحقيقي بالمعنى الذي يعني أنهم يفاوضون على هويتهم بمقاييسهم هم.

المتغير الحاسم هنا هو القوة. تمتلك الأكثرية عادة القوة لتحدد متى ينبغي للأقليات أن تصبح مثلها، ومتى عليهم أن يحددوا كمختلفين – متى يستوعبون ومتى يعزلون. في الغالب، ينكر على النخب المؤثرة الحق في أن

تكون مختلفة، فيما ينكر على الطبقات الدنيا الحق في أن تكون مساوية. في نقد للدراسات العرقية الأمريكية، يشدد ستيفن ستاينبرغ:

> تم الاستخفاف بالمهاجرين (من أوروبا) بسبب خصوصياتهم الثقافية، وكانت الرسالة الضمنية: «ستصبحون مثلنا إذا ما أردتم ذلك أو لم تريدوا». عندما يتعلق الأمر بالأقليات العنصرية، على أي حال، فإن الشعار غير المنطوق به، «بغض النظر عن مدى تشبهك بنا، ستبقى بعيدا عنا». (1981 : 42) [1].

يمكن أن يوصف هذا النوع من التناقض على أنه تناقض التعددية الثقافية. في بعض المجتمعات مثل كندا، والموريشيوس وأستراليا، يشجع التنوع العرقي بصورة إيجابية (إلى النقطة التي يتكلم البعض فيها عن «الفصل العنصري بوجه إنساني»). نتيجة ذلك، لا يعطى المواطنون الحق في أن تكون «لديهم ثقافة» فقط، بل يجبرون في العديد من الحالات وبصورة إيجابية على أن يزينوا أنفسهم بعلامة عرقية، سواء أرادوا ذلك أولا. أحيانا تعامل الجماعات معاملة مختلفة على أساس التمايز الثقافي المفترض - وبالتالي فإن بعض أعضائهم قد يتذمرون من أنهم حرموا من المعاملة المتساوية. بكلمات أخرى، كلتا المعاملتين المساواتية والتفريقية للأقليات يمكن أن تكون مثيرة للنزاع من النواحي السياسية.

التعددية الثقافية ونقادها

الأقليات العرقية ليست أكثر تجانسا من الفئات الأخرى للناس، وقد تكون هناك اختلافات مهمة بصورة طبيعية في القيم ووجهات النظر داخل الأقليات، تماما كما أن هناك درجات للتضامن العرقي بين، وفي داخل، الجماعات العرقية. في الموريشيوس، اتضح خلال الثمانينيات أن «المجتمع المحلي» المسلم كان منقسما بصورة جدية حول قضية التعامل التفاضلي. حتى العام 1987، سمح للمسلمين بتسوية قضايا الأحوال الشخصية وفقا للقانون الإسلامي حتى عندما كان مخالفا للقانون الموريشيوسي. وعندما رفع قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، أصبح مؤكدا أن العديد من المسلمين، ومعظمهم من النساء، كانوا معارضين لسنوات لذلك القانون. أصبحت

السجالات العامة المماثلة لهذه شائعة في العديد من البلدان الأوروبية. في فرنسا، تعلقت قضية رئيسية في نهاية الثمانينيات بحق الفتيات المسلمات في المدارس في ارتداء غطاء الرأس مما يشير إلى الولاء الديني (مودود، 1992). (لا تتبع المدارس الفرنسية المنهج الكاثوليكي منذ الثورة الفرنسية). منذ ذلك الحين ظهرت السجالات حول استخدام الحجاب، وعاودت الظهور في عدد من البلدان الأوروبية، ودرس الأنثروبولوجيون المغزى الثقافي للحجاب ومرتديه وتفسيراته في سياقات مجتمعية أوسع (كما في بوين، 2007). الأحداث العامة الأخرى التي أسهمت في رفع التوتر بين الأقليات والأكثريات كانت قضية رشدي، التي جاءت بعد الإحراق العلني لرواية رشدي «آيات شيطانية» في برادفورد العام 1988 والفتوى التي تبعتها، وفي الفترة الأخيرة، ونشر اثني عشر رسما للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - في الصحيفة الدنماركية يالاند - بوستن العام 2005 (انظر عيد وآخرين، 2009). في بضعة بلدان، ظهرت النقاشات حول قضية ختان الإناث، وقضية الزواج المرتب (غالبا ما يشتبه في أنه زواج قسري) التي أصبحت سمة مكررة الظهور في الإعلام الأوروبي في السنوات الأخيرة، كما قضايا العنف المنزلي. ودخل الأنثروبولوجيون، ممن هم في الغالب خبراء في هذا النوع من الاختلافات الثقافية، في مثل هذه الجدالات بطرق مختلفة، ابتداء من العمل العلمي الخالص إلى تقديم النصح في مجال السياسة العامة والمساهمات بالجدل الشعبي السائد.

يمكن أن يدرس هذا النوع من الصراعات كمفاوضات حول الشرعية الظرفية للحدود العرقية. ويمكن أن ينظر إلى مثل هذه الصراعات على نحو متفائل كمفاوضات حول المعنى تنطوي على تفسيرات مختلفة، مشروطة ثقافيا للحقيقة الاجتماعية، أو على نحو أكثر تشاؤما كمواجهات بين ألعاب اللغة المتعددة بالمعنى الفتغنشتايني (إريكسن، 1991أ). نرى إذن، مرة ثانية، أن الثقافة أبعد من أن تكون بغير صلة بالدراسات العرقية. كما يضعها روسنز: «على الرغم من أن العرقية يجب أن تميز عن الثقافة «الملحوظة أو الموضوعية». فإنها تظهر على نحو متناقض كمجال ذي امتياز بالنسبة إلى دراسة الديناميات الثقافية» (1989: 161).

المجتمع نفسه يشتركون في عدد من المفهومات والقيم المشتركة (وأن هذا ما يجب أن يكون)، بينما يعتبر الاتصاليون الجماعات كأنها مختلفة على نحو عميق وغير قابل للتقليل.

يدعم القليل من الفلاسفة أو المنظرين الاجتماعيين بعض هذه المواقف بشكل خالص. يبحث معظم الناس عن «الأرضية الوسط» المرغوب فيها بالخفاء والتي تجمع بين احترام الاختلاف الثقافي والاعتراف بالحقوق الشاملة (كووان وآخرون، 2001، غوديل، 2009).

يستدعي الجدال الذي جرى أخيرا في مجال الفلسفة السياسية بصورة حتمية جدالات مماثلة ومستمرة في مجال علم الأنثروبولوجيا. العلاقة بين الشمولية والخصوصية كانت ولا تزال محط اهتمام وتحدٍ للمشروع الأنثروبولوجي المقارن منذ بدايات الفكر الأنثروبولوجي الجاد. وجهة نظر الاتصاليين للمجتمعات المحلية المحددة محليا هي من بقايا وجهة النظر الأنثروبولوجية للثقافة والمجتمع كوحدات مغلقة، والتي تدعم ذاتها بدرجة أو بأخرى، والتي لم تكن متحداة ضمن التيار الرئيسي لمجال العلم حتى الثمانينيات، عندما بدأ جمهرة من الأنثروبولوجيين النقاد دراسة الظواهر المعقدة كبيرة المدى، مثل العابرة للقارات والقومية.

للجدل بصورة طبيعية صلة تمتد إلى ما وراء حدود الفلسفة الأكاديمية - في الحقيقة يمضي الجدل إلى ما وراء الأكاديميات عموما. طرحت قضايا سياسية حارقة حول العنصرية والتمييز، والحقوق الدينية، والزيجات المرتبة، وسياسات اللاجئين، وحقوق الإنسان والمناهج المدرسية بصورة مباشرة من خلال هذه المناقشات.

يلح معظم المساهمين المعاصرين في هذا الجدل، بطريقة أو بأخرى، على الحاجة لتصعيد المعارضة بين التعددية الثقافية المعدلة والفردية غير السوسيولوجية. تملك كلتاهما مخاطرها السياسية في مجتمع ديموقراطي، يقوم على مبدأ الحقوق، الأهم من هذا، أن كلتيهما تعطي وجهة نظر مضللة عن الثقافة والمجتمع. تفرط وجهة النظر السابقة في التشديد على الوحدة الاجتماعية والتماسك الثقافي للجماعات العرقية، ولا تأخذ بالاعتبار تباينية الهويات الثقافية الفردية، فيما تهمل وجهة

النظر الأخرى الصلة المحتملة للتباين الثقافي بالنسبة إلى السياسة. إن معظم الجدال، قد يقول الواحد، يتركز في المناطق بين الليبرالية والجمعية. نأخذ الآن بالاعتبار القليل من المساهمات النظرية الملحوظة، قبل الانتقال إلى الدراسات الأنثروبولوجية.

في مقالة مؤثرة، يجادل الفيلسوف تشارلز تايلور (1992) لمصلحة ما يراه ليبرالية تأخذ بالحسبان القيمة الجوهرية للاختلاف الثقافي. لا بد من ملاحظة أنه على الرغم من أن تايلور غالبا ما يوصف كاتصالي، فإنه يصف «اعتقاده» بأنه «نمط ودي» من الليبرالية (1992 : 62). وجهة نظره أن «المجتمع الذي يفترض أن يكون عادلا وأعمى من حيث الاختلاف هو ليس فقط غير إنساني (بسبب الهويات المقموعة) بل هو أيضا، بطريقة خفيفة وغير واعية، تمييزي» (1992 : 43). مستخدما القومية الكيوبيكية كمثله الرئيسي، يجادل تايلور لمصلحة التعددية الثقافية، ولكنه يصر كذلك على جوهر القيم المشتركة.

تم تطوير جدل ذي صلة، ولكنه أكثر تفصيلا، في عمل ويل كيمليكا (انظر، على نحو ملحوظ، كيمليكا 1995). يعتبر كيمليكا «رابطة الناس بثقافتهم هم» (1995 : 90) كتعلق تكمن أسبابه «عميقا في الظرف الإنساني، المرتبط بالطريقة التي يحتاج فيها الناس ككائنات ثقافية إلى أن يفهموا عالمهم» (1995 : 90). على الرغم ذلك، فإنه يرفض وجهة النظر الثابتة أو الجوهرية للثقافة كما لو كانت محددة وصنمية، ويرى التغير كأنه كان أحيانا حتميا. بمراجعة الادعاءات المختلفة للأقليات. في الغالب في شمال أمريكا، يميز كيمليكا بين نوعين من الأقليات، تماما كما فعلت في فصل سابق: من ناحية، «أمم» (بمعنى الأقليات الإقليمية، الداخلية) قد تطالب على نحو مبرر بالاستقلال الذاتي الثقافي والإقليمي بكلمة الحق في الاختلاف. ويجادل من الناحية الأخرى، في أن الأقليات المهاجرة تجد نفسها في ظرف مختلف جدا، وما هو مهم بالنسبة إليهم، هو التوحد والتكيف مع ثقافة الأكثرية، بكلمات أخرى: الحق في المساواة.

مثل كيمليكا وتايلور، حاول بايخو باريخ (2000) أن يوفق بين الفردية الليبرالية والاعتراف بالاختلاف الثقافي. موقفه معقد ويقوم على البحث

الأكاديمي والانهماك المباشـــر في السياســـة. في أواخر التسعينيات ترأس باريـــخ هيئة حـــول التعددية الثقافية في المملكة المتحـــدة، وعرض تقريرها (رينيميد ترســـت، 2000) لوجهة نظر معقدة للمجتمع المتعدد عرقيا، حيث تقدم بريطانيا كأنها «المجتمع المحلي للمواطنين» و«المجتمع المحلي للمجتمعات المحليـــة» في الوقت نفســـه. تغطي الـ 140 توصية سياســـية المعروضة في التقرير مدى واســـعا جدا مـــن القضايا المجتمعية، ولكـــن الموقف يمكن أن يوجز بحـــق الفرد في الانتماء إلـــى مجتمع محلي معـــرف ثقافيا (عرقيا، ودينيا، وغير ذلك) وحقه، أو حقها، في أن يختار (انظر فيرتوفيك، 2001، للمناقشة). في مساهمته النظرية الرئيسية من العام 2000، يلاحظ باريخ أنه بينما يقدم العديد من المنظرين المتعاطفين مع التعددية الثقافية جدالات قويـــة لقيمة الانتماء إلى المجتمع المحلي، نادرا مـــا تعالج القيمة الجوهرية للتفاعل بين الجماعات، في الحقيقة يتم التعامل مع مثل هذا الاتصال كأنه مشـــكلة أو تحد. لذلك طور باريخ ما أســـماه المقاربة الحوارية حيث تعددية وجهات النظر، وتولداتها المعطاة من قبل المجتمع العرقي التعددي، هي بحد ذاتها سمة رئيسية للحكم الديموقراطي.

تبرز مشـــكلة رئيسية لكل المنظرين المشـــار إليهم عندما يواجه مجتمع ليبرالـــي بوجهات نظر معادية لليبرالية (قل: ســـلطوية دينية) تكشـــف أن الليبرالية بحد ذاتها ليست إلا واحدة من بضع وجهات نظر محتملة. كلهم يقدمون حلولا براغماتية، علـــى المجتمع أن «يضع حدا» في مكان ما ضد الممارســـات اللاإنسانية، من خلال، قل، الســـماح للزيجات المرتبة تقليديا بينما يشرع ضد الزيجات القسرية. كلهم يركزون على نحو مثير للاهتمام، على التعليم كســـاحة معركـــة مركزية (انظر غريللـــو كذلك، 1998). بما أنه، كما جادل غيلنر، وأندرسون وآخرون، كانت النظم التعليمية القياسية لازمـــة لظهور الهوية القومية المتجانســـة، فإنها تصمـــد لتبرر أن المجتمع المتنـــوع ثقافيا المعترف ذاتيا يحتاج إلى أن يكيـــف نظامه التعليمي ليوائم المطالب المتناقضة في الغالب من أجل المساواة والاختلاف. هناك تنوعات مثيرة للاهتمام فيما يتعلق بحل هذه المشكلة: تصر بعض البلدان على نظام تعليمـــي متجانس، بعضها قدم تعليمات للغـــة الأم في المدارس الحكومية،

وبعضها لديه مدارس أقلية مدعومة من قبل الدولة، وبعضها يدعم النظام التعليمي التشاركي الذي يحفز على التسامح ومعرفة الجماعات الأخرى في المجتمع. النقطة التحليلية التي يراد القيام بها هنا هي أنه من الصعب التوفيق بين وجهة نظر غيلنر - أندرسون للقومية مع التنوع العرقي، المتنامي في الوقت الراهن في العالم المعاصر، حيث إن «العرقيات غير المنصهرة» ليست هنا لتبقى، وإنما لتحتفظ بـ «لا انصهاريتها» من خلال الشبكات العابرة للقارات والإعلام العولمي.

الخطابات المتضمنة حول الثقافة والتعددية

على الرغم من أن العديد من الأكاديميين (وآخرين) أسهموا في الجدال حول التعددية الثقافية والحقوق، مال الأنثروبولوجيون إلى الشعور بأنهم يتكلمون بسلطة خاصة. في النهاية، لقد تدربوا ليدرسوا ويفهموا التنوع الثقافي. إنهم كذلك، ربما أكثر من أي جماعة أخرى من الأكاديميين، متورطون بين الفردية الليبرالية و«حب الثقافة». يمكن القول إن واحدة من أوضح العبارات حول التعددية الثقافية هي مقالة بقلم عالم الأنثروبولوجيا تيرانس تيرنر (1993)، ميز فيها بين نوعين اثنين من التعددية الثقافية: التعددية الثقافية النقدية وتعددية الاختلاف. تمثل الأخيرة، بالنسبة إليه، موقفا نسبيا يحتفي بالاختلاف، ويجعل الثقافة جوهرية ويسمح بالحوار، ويوائم وينظم صعوبات الترجمة. النوعية السابقة، التي يدعمها، هي التعددية الثقافية الهادفة إلى مد الحقوق الديموقراطية من خلال الدخول في حوار نقدي عبر الحدود وفي داخل الجماعات، بطريقة مماثلة للموقف الحواري لباريخ (انظر كذلك مي، 1999). سنتذكر أن تيرنر، عمل فيما بين الكايابو في البرازيل عددا من السنين، دارسا العلاقة الديناميكية بين ثقافتهم التقليدية وتأثير الحداثة.

تم تقصي تعقيدات تحالفات الجماعة، والنبضات الثقافية ذات التوجهات المتعددة، وصراعات الأدوار، والولاءات المتغيرة والمنقسمة بتفاصيل إثنوغرافية عظيمة من قبل الأنثروبولوجيين في العديد من المدن الأوروبية، بما فيها أمستردام (دين أول وبراور، 2009)، برلين (كاغلار، 1995)، ستوكهولم (ألوند، 1997) ولندن (فيرتوفيك، 2007)

– ومع ذلك، علينا ألا نعتقد أن هذه الأســئلة مقتصرة على أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وكما أشرت بلا انقطاع في فصول مبكرة، فإن علاقات الجماعة بالفرد والقضايا المعقدة للثقافة والحقوق ذات صلة بدرجة عالية في الموريشــيوس والترينيداد، زد على ذلك، فإن دراســة رئيسية لقضايا حقوق الإنســان في المجتمع المعقد عرقيا هي تحليلات ريتشــارد ولسون للحقيقــة والترضية في جنوب أفريقيا (2001). وفي كتابه حول التعددية الثقافية، يبني ســي دبليو واتسون (2000) بكثافة على ميدان تجربته في ماليزيــا. إذن قضايا التعددية الثقافية عولمية، وهي فيما عدا ذلك مؤطرة ومعبر عنها بطرق محلية على نحو فريد.

واحدة من أكثر الدراسات الأنثروبولوجية المدروسة على نطاق واسع للمجتمعات المتعددة عرقيا هي دراســة غيرد بومان من ساوثهول، ضاحية قريبــة من هيثرو جنــوب غربي لندن (بومان، 1996). الفئات الرئيســية التــي تكون ســكان ســاوثهول الذين يبلــغ عددهم 60 ألفا هــم إنجليز، وإيرلنديــون، وهنود/ باكســتانيون وهنود غربيون. مــع ذلك، فالتحالفات متعددة والولاءات في الغالب منقســمة، تقوم على ما هي عليه على المكان الأصلي، والدين (الأديان الرئيســة هي الكنيســة الإنجليزية، الكاثوليكية الرومانية، السيخية، الهندوس، والإسلام) ومعايير أخرى كالعمر، الجندر، محل الإقامة والاختصاص المهني. بدلا من التركيز على الجماعة العرقية، يــرى بومان ســاوثهول كأنها ميــدان اجتماعي منفرد، ويحلــل المعزوات الذاتية، المعقدة، وأشكال توحد المجتمع المحلي التي تبرز من تنوع الأحداث والســياقات. على النقيــض من العديد من الدراســات العرقية، يمكن أن يقرأ كتاب بومان كحوار جار بين التنظير الأنثروبولوجي للثقافة، والمجتمع المحلي والعرقية من جانب، وتلك الموضوعات الإثنوغرافية من جانب آخر. على ســبيل المثال، يبدأ الكتاب بمناقشــة مكثفة للمعانــي الأصلية لكلمة «مجتمــع محلي» وعلاقتها بـــ «الثقافة»، والتي تكشــف القرابة المقربة للتنظيرات الأنثروبولوجية القياســية والتباينات الرئيسية داخل ساوثهول. علــى الرغم مــن التفاصيل الإثنوغرافية المذهلة عن كل شــيء ابتداء من عادات الشــرب إلى ممارســات الزواج، يكمن الإســهام النظري الرئيسي

لكتــاب بومان في تعرفه على نوعــين من الخطاب حول العرقية: الخطاب المهيمن والخطاب الشــعبي. يميل الخطاب المهيمن بصورة رئيسية، الذي أعيــد إنتاجه من خلال الإعلام والقطاع العام، إلى معادلة العرقية (والتي غالبا ما تعرف على نحو غامض) مع المجتمع المحلي والثقافة، تكون جماعة عرقيــة واحدة مجتمعا محليا بثقافة مشــتركة. بما أن المفاهيم الســائدة لــ «المجتمعات المحليــة» يمكن أن تقوم إما على اللغــة أو الدين أو الأصل، يمكن لأي فرد أن ينتســب إلى بضعة مجتمعات محلية، على ســبيل المثال المجتمع الغوجارتي الموحد للهندوس والمســلمين، والمجتمع المســلم الموحد للناس من أي لغة أو أصل أقليمي، والمجتمع القاري الفرعي الموحد للهنود والباكســتانيين. أن يكون هذا على ما هو عليه، تظهر إثنوغرافية بومان أن الخطاب المحلي أكثر مرونــة وتعقيدا، من حيث إنه يتعرف على الخاصية الظرفيــة ذات الأوجه المتعددة لصيــرورة الهوية الفرديــة، وتباري بعض المصطلحات التي يؤطر فيها الخطاب المهيمن: تســاهم صيرورات الهوية البديلة مثل السواد (والتي قد تتضمن وقد لا تتضمن الآسيويين)، والحركة النسوية، والاشتراكية، وشبكات العقائد المتداخلة وأيديولوجيات التعددية الثقافية للتســامح في تخفيف الحــدود العرقية، لتخلق «جبهات مواجهة» بدلا من ذلك. على الرغم من الافتقار إلى الانسجام بين الخطاب المهيمن والتمثلات الشــعبية، والذي يتأكد أكثر في الافتقار إلى الانسجام البسيط بين الطبقة والعرقية، يســتمر العديد من ســكان ساوثهول في إعادة إنتاج الخطاب المهيمن في ظروف معينة. «يمكن أن ينظر إلى هذا على أنه نتيجة بســيطة لتأثير النخبة، ولكن مــن المحتمل أن نكون أكثر دقة عندما نقول: بمــا أن الموارد تتدفق من خلال قنــوات عرقية ودينية كما هي محددة من قبل السلطات، ليس أمام الناس خيار إلا أن يقدموا ادعاءاتهم في سياقات عرقيــة ودينية: يمثل الخطاب المهيمن اللغــة المهيمنة التي يجب فيها على سكان ســاوثهول أن يوضحوا ويبرروا ادعاءاتهم» (بومان، 1996: 192).
لا يعني هذا أن نقول إن ســكان ســاوثهول ليسوا مختلفين بصورة منظمة وثقافية بســبب تواريخ الهجرة المختلفة، والخلفيات اللغوية، «العادات» وما إلــى ذلك، بل ما يظهره بومــان هو أن النظام التصنيفي الذي يميز الدولة

الحديثة، الليبرالية، يشجع البناء الاجتماعي للمجتمعات المحلية العرقية أو الدينية المستقرة، والمجسدة ظاهريا (يضع هو نفسه هذا الخط المائل بنفسه في كل الكتاب، كأنه كان مفهوما إشكاليا أصليا بدائيا غير قابل للنقل). إنه بفضل هويتهم العرقية يتم التمييز ضد الأقليات، ولكنه كذلك بصورة رئيسية من خلال تلك الهوية فإنه يمكن لهم أن يطالبوا بالحقوق.

النضالات حول الهوية الثقافية والوحدة الاجتماعية

نوقش الفرق بين العزل، الاستيعاب والوحدة في الفصل السابع. تميل الدراسات الإثنوغرافية المفصلة لعلاقات الأكثرية بالأقلية إلى إظهار أن هذه المفاهيم لا تشكل شبكة مقنعة لتصنيف ظروف الأقلية. ولا تشير إلى أي نوع من الصيرورات التاريخية الحتمية، حيث الناتج النهائي مرتبط بمحو الفرق وتحقيق الاستيعاب التام. في المجتمعات الحديثة، يطلق عليها أحيانا «مجتمعات ما بعد التقليدية» (غدنز، 1991)، حتى الولاء إلى التقليد يجب اختياره – وإن كان تحت الضغط. التقليد، في هذا النوع من المجتمع، لم يعد يوصي بنفسه، لا بد من الدفاع عنه. وعليه فإن مؤسسة الزواج المرتب، على سبيل المثال، تتعرض لضغط هائل من بيروقراطيات الدولة والرأي العام بين الأقليات المهاجرة في أوروبا الغربية. في الوقت نفسه، يمكن أن يلاحظ أن الإدراكات الذاتية للأكثرية تتغير كذلك. تمت الإشارة إلى إعادة تعريفات الهويات القومية الأسترالية، والكندية والأمريكية، في التسعينيات، بدا كذلك أن تغييرا ذا مغزى في الهوية البريطانية بدأ يأخذ طريقه، من خلال شعار «بريطانيا الرائعة» (Cool Britannia)، وما تكلم به أحد المخبرين البريطانيين الآسيويين لسيسيلي فاغيرليد كـ «احتفالية بتعددية الثقافة البريطانية» (2002: 88). على الرغم من ذلك، كما جادلت في مكان آخر فيما يتعلق بالموريشيوس (إريكسن، 1998)، فلا توجد حركة أحادية الجانب. في الموريشيوس، مجتمع يمر بتغيرات اجتماعية وثقافية متسارعة جدا، ميول نحو تقليل العرقنة والمحلياتية تسير في موازاة ميول نحو تخندق عرقي متزايد. في العام 2002، في الدنمارك، وهي بلد ليبرالي ومتسامح تقليديا، قدمت قوانين هجرة متشددة جدا واستقطعت

بقســوة الإعانات المخصصة لنشــاطات التعددية الثقافيــة والأقلية. وفي الســويد المجاورة، أظهر ألوند وشــايرب (1991) قبل سنوات، أن سياسة لطيفة ظاهريا بعناد وتضمينيــة للتعددية الثقافية لم تكن قادرة على منع تطور التفــاوت الاجتماعي والتوترات بين الجماعــات (المتضمنة) - وهو وضع لم يصحح في سنوات التدخل - كانت ردود الفعل المواجهة لسياسات الدولة للتضمين واســعة الانتشار كذلك، كما شــوهدت في تمرد النازيين العسكريين الجدد في السويد خلال التسعينيات.

كمــا يظهر بومان وآخرون، أصبحت سياســات الهوية ســمة للنســيج الاجتماعي في عدد كبير من المجتمعات، وتضمن مشــروعا سياســيا رئيسيا للــدول على نطاق عالمي - من فيجي وماليزيا إلى بوليفيا وكندا - قائما على التوفيــق بين العدالة والاختلافات الثقافية المعبــر عنها. ولا حاجة للقول إن اختلافات الطبقة المســتقرة هي في الغالب ســمات منظــورة أكثر في هذه المجتمعات من النضالات نحو الحقوق المتساوية. بما أن فيجي وماليزيا قد تمت الإشــارة إليهما: في كلا البلدين، كانت هناك توترات سياسية شديدة تحيط بالعلاقات بــين العرقيات. في كلا البلدين، كان أحفاد المهاجرين أكثر نجاحا اقتصاديا من الســكان المحليين (الصينيون في ماليزيــا، الهنود في فيجي). في كلا البلدين، زد على ذلك، نجم هذا بصورة مكشــوفة عن قوانين تمييزية لمصلحة «السكان الأصليين» على حســاب «المهاجرين» - علامات التنصيص توضع على نحو مقصود، حيث إن من الصعب تعريف أحد ما على أنه مهاجر إلى البلد الذي ولد فيه. في محاولة لمناقشة الفروق التي ابتكرت خلال فترة الاســتعمار، قدمت الحكومات في ماليزيا وفيجي تشريعات وممارسات حيث يميــز فيها لمصلحة المضطهد - بطريقة مماثلــة على نحو عام لنظام الحجز في الهند، والذي يحافظ على حصص سخية «حجوزات» للطوائف الدنيا في قطاع الخدمات العامة والنظام التعليمي. لسنا في مجال مناقشة ما إذا كانت تلك السياسات تقود في النهاية إلى عدالة أكبر على وجه العموم في المجتمع أم لا، النقطة هي أن السياســات والخطابات المحيطة بها تفترض مسبقا أن المجتمع منقســم إلى جماعات استثنائية ومعزوة إلى سمات بالتبادل بناء على الأصل والثقافة. هذه في النهاية هي إشــكالية التعددية الثقافية، ومن الممتع

أن نلاحظ أن المصطلح يستبدل على نحو متزايد بالمصطلح الأوسع «التنوع» والأقل تجسدا في الخطاب العام (كما في فيرتوفيك وفسندورف، 2009). في دعم استثنائي للتنوع الثقافي، قال الراحل روبن كوك، العام 2001، إن «تكة دجاج المسالا هي الآن طبخة بريطانية قومية» (اقتبست من كريستينسن وهيدتوف، 2004: 8). في الوقت نفسه، القلق حول أدوار الجندر، والولاءات السياسية، والقيم الديموقراطية والتزمت الديني حول «قضية الإدماج» إلى قضية سياسية من الطراز الأول. ليست هناك قضايا سياسية فقط، بل قضايا نظرية وتحليلية، سوف يتم تفكيكها هنا.

الشتات والهجينية

ينظر إلى الهنود في فيجي والصينيين في ماليزيا كأنهم أجزاء من مجاميع سكانية أكبر في الشتات – 20 مليونا في حالة شبه القارة، 55 مليونا كما يرى صينيون. فيما يتعلق بمصطلح الشتات، الذي استخدم أصلا لتوصيف اليهود في أوروبا، يقترح أن هويتهم الرئيسية تربطهم ببلد أجدادهم، وإن عاشوا كل حياتهم في أماكن أخرى. لهذا السبب بصورة رئيسية، فإن المصطلح – مثل معظم المصطلحات المستخدمة في دراسات صيرورة الهوية المعاصرة – متنازع عليها. مع ذلك، قد يكون أحيانا مناسبا تحليليا. يمكن لمصطلح «الشتات» أن يسلط الضوء على جماعات معينة، أفرادا معينين أو ببساطة أفرادا معينين في ظروف خاصة. يبقى الهنود في ترينيداد هنودا بالمعنى الشتاتي – حتى إذا لم يعودوا يتكلمون لغة البوجبوري، هجروا الطائفة، لم يزوروا يوما الهند واستثمروا حياتهم كلها في دولة من جزر الكاريبي. كان ذلك واضحا في دراسة كلاس (1991) لحركة الساي بابا في ترينيداد (انظر خان، 1997، بالنسبة إلى الترينيداديين المسلمين). في المقدمة لكتاب حول شتات جنوب آسيا، يلاحظ بيتر فان دير فيير (1995) كيف أن بناء هويات الشتات الجمعية تأخذ مكانها في الوصلة بين ما يسميه البومان الخطاب المهيمن والخطاب المحلي. مصطلح «الآسيوي» كمصطلح موصف لفئات معينة من المهاجرين، على سبيل المثال، بدأ بوضوح كمصطلح تصنيفي مهيمن في الخدمة الاستعمارية، بلا صلة تجريبية، لكنه اكتسب بصورة تدريجية المغزى

للعديـد من المهاجرين ذوي الأصول الآسـيوية مع، مصادفـة، معان مختلفة في بريطانيا (حيث يعني بصورة رئيسـية جنوب آسيا) وفي الولايات المتحدة (حيث يشـير بصورة رئيسية إلى الشرق آسـيويين). لا بد من الإشارة كذلك إلى الصعود الاستثنائي لهوية الشـتات الأفريقي منذ حركة الحقوق المدنية، حيث يظهر الأهمية المسـتمرة (وفي بعض الحالات الجديدة) للتعلق الإقليمي بعد قرون من عملية الهجرة.

التوتـر بين سـكان الشـتات والأمم جلي. كما لوحـظ من قبل بيتر فـان دير فيير، قد ينظر إلى القومية والهجرة كعمليات متعارضة – هناك «تناقضـات بين مفهـوم الإقليمية الحذرة في خطـاب القومية والحقيقة المتجـاوزة للهجرة» (1997: 2)، غالبا ما تقود الهجرة، في الوقت نفسـه، إلـى إعادة إنعـاش وصياغة الهوية القومية، مع نتائج سياسـية مهمة في أحـد أو كلا الموقعين. كما يشـير اندرسـون (1991 [1983])، غالبا ما طورت القومية الأوروبية وراء البحار من قبل «رواد كريوليين»، والعديد من حركات التحرر القومي من الاسـتعمار غالبا ما نقشـت من قبل مواطنين عاشـوا في المنفى الأوروبي. حركة الزنوجة (Negritude) في سـنوات ما بين الحربين، وهي ممارسة مثيرة للاهتمام للاستغراب الذاتي، والتي أدت إلى تمجيد رومانسـي للثقافـة الأفريقية، التي طورت من قبل مثقفين في باريس، كان العديد منهم كاريبيين لم يزوروا أفريقيا قط.

تنطوي هوية الشـتات على التشـديد على المحادثـة وإعادة ابتكار ثقافـة الأجداد. يأخـذ التغير أو التكيـف مكانه حتما فـي بيئة جديدة (كيف، على سـبيل المثال، يمـارس الفرد قواعد رمضان في ظل شـمس منتصف الليل لإسكندنافيا الشمالية)، ولكن المشروع ذو استمرارية وغالبا ذو نقـاء ثقافي. قدمت وجهة النظـر التحليلية المعارضة على ما يبدو من خـلال مصطلح الهجينية، والذي قدم إلـى المجال الأكاديمي من قبل كلية بيرمنغهـام للدراسـات الثقافية، وتحديدا من قبل سـتيوارت هول (انظر غيلـروي وآخرين، 2000، للتقدير، كذلك بابـا، 1990، غيلروي، 1987، فيربنير ومـودود، 1997). كنظير من علم البيولوجيا، يسـتلزم المصطلح الاختلاط الثقافي وظهور الهويات الغامضة، «غير الخالصة» التي ترفض

الجوهرية والحدود المتزمتة. في مقالة حول «الآيات الشيطانية» كتبت في أول أيام الفتوى: يقدم رشدي إذن وجهة النظر هذه للتعددية العرقية:

> يحتفي [الكتاب] بخلط الأعراق (Mongrelization)
> ويخشى الحكم المطلق لما هو خالص، المزج، الخليط، قليل
> من هذا وقليل من ذاك هو طريقة دخول الجدة إلى العالم.
> إنه الاحتمال الكبير أن الهجرة الجماهيرية تعطي العالم،
> وقد حاولت أن أعتنقها. (1991: 394)

قد يبدو إذن أن الشتات والهجينية مصطلحان متعارضان، يشدد أحدهما على الاستمرارية، الهويات الجمعية المستقرة، الإقليمية والحدود، فيما يسلط الآخر الضوء على التغير والتدفق، الاستراتيجيات الفردية، تفكك الأقاليم والانفتاح. عمليا، العالم أقل ترتيبا مما يمكن أن يشير إليه هذا التعارض، على أي حال، وأن أي إثنوغرافيا دقيقة تتصارع مع التعددية العرقية عليها أن تذعن لكل من الانفتاح والانغلاق، الارتباط بـ «الجذور» والتغير، والاستمرارية والتكيف وهي جوانب للعالم الذي تصفه. يتباين التشديد بين الدراسات، لكلا السببين: التنوع الميداني والفروق النظرية، ولكنها ليست قضية إما هذه أو تلك.

القومية العابرة والقومية بعيدة المدى

نموذجيا، تركز دراسات الأقليات المهاجرة على جماعة عرقية معينة أو جماعة قومية مهاجرة، متقصية الديناميات داخل الجماعة والعلاقة بالنسبة إلى الأكثرية أو مجتمع التيار السائد، أحيانا مع تركيز على تعارضات القوة والتميز العرقي. أحيانا، كما في عمل باسش المؤثر وآخرين (1994، انظر كذلك أولويغ، 2007، فيرتوفيك، 2009)، يحث المخبرون على نحو عابر للقارات من أجل تتبع شبكاتهم للتبادل والتعرف على تمام عوالم معانيهم المولدة للحياة، ولكن البحث في الأغلب يقتصر على موقع واحد.

يدخل البحث عن الجماعات العابرة للقوميات في نظرية العرقية بعدد من الطرق، غالبا معيدا صياغة ومنقيا الجدالات المبكرة فيما يتعلق بعلاقة العرقية بالثقافة، التاريخ، ودرجات تماسك الجماعات. كما في الدراسات الأقدم من شيكاغو وحزام النحاس. صار ظاهرا أن هويات الجماعة تمت

تقويتها فـــي الأغلب وليس إضعافها، في ظرف التفاعل المتزايد مع آخرين، علـــى الرغم من أن التبـــادلات الثقافية مع الجماعات المجـــاورة (وبخاصة الأكثريات) تلطف عوالم التجربة اليومية. في الوقت نفســـه، يخلق الإدماج فـــي مجتمع الأكثرية، الذي يقود إلى مناطق متنامية للتجارب المشـــتركة مع الأكثرية، يخلق مناطق للتوتر ضمن جماعات الأقلية هذه، وبخاصة بالنسبة إلى الهامشيين. يمكن القيام بجدل مماثل فيما يتعلق بأقليات الداخل والتي تُدمج على نحو متزايد بالدولة والسوق الرأسمالية.

يخص بعض أكثر المنافذ الواعدة للبحث في القومية العابرة العلاقة بين البلد الجديد والبلد القديم. يشـــير البحث في مجال شـــبكات التبادل العابـــرة للقوميات إلى أن روابط الاحترام الأخلاقي قد تدوم الآن لأجيال، مدينـــة بذلك إلـــى درجة كبيرة لبـــزوغ فجر الاتصال الفـــوري والرحلات الجوية الرخيصة. قومية المســـافات الطويلة (أندرســـون، 1992، ففليرد، 1999) هي شكل آخر، إلى حد ما تحت الدراسة، للقومية العابرة، حيثما يعيـــش الناس في بلد واحد وينهمكون سياســـيا في بلد آخر. تضيف هذه الظاهـــرة بعدا جديدا إلـــى الفهم النظري لصيـــرورة الهوية الاجتماعية، وتجلب الأنثروبولوجيا في تماس مع دراســـات القانـــون العابر للقوميات، العلوم السياسية، والجدل فيما بين فروع المعرفة العلمية حول المواطنة.

منظورا إليه في ســـياق البحث الأنثروبولوجي حول العرقية، فإن هناك جانبا واحدا لهذا العمل والذي يمثل كســـرا للصلة بالماضي، وذلك هو علاقته بالمعيارية. عندما يأخـــذ الأنثروبولوجيون قضايا ذات صلة بالتعددية الثقافية فإنهم غالبا مـــا يقومون بإطلاق أحكام سياســـية أو أخلاقية مفتوحة. يخرج العديـــد من الأنثروبولوجيين إذن وهم منهمكون سياســـيا، يدافع معظمهم عن التعدديـــة الثقافية في واحدة من معانيهـــا المتعددة (انظر هول، 2000)، فيما ينتقدها الآخرون من وجهة نظر أخرى لحقوق الإنسان أو حقوق المرأة (أوكن، 1997). يصف بول سيلفيرســـتاين (2005) كيـــف أن التنوع كان، في كل من أوروبـــا والولايات المتحدة الأمريكيـــة، قد اختلط بـ «ثنائية منفردة ســـوداء - بيضاء» (سيلفيرســـتاين، 2005: 365). ثم يصف كيـــف أن الأنواع الجديدة للتمايـــزات، والتي تقوم على الفروق البيولوجية المفترضة، جاءت إلى المقدمة. هـــذه التمايزات، التي توصف أحيانا كـ «عنصريـــة جديدة» (باليبار، 1991)،

يمكن أن تقوم على مفاهيم شعبية حول الاختلافات الثقافية أو الدينية، لكنها غالبا ما توصف رغم ذلك في سياقات التعنصر (سيلفيرستاين، 2005، ستولك، 1995، وربنر، 2005). يكتب سيلفيرستاين حول التعنصر «وخفض وجعل الفئات العنصرية المنسابة على امتداد الطيف الأبيض - الأسود المنفرد» (2006: 367). وفيما تعتبر وجهة النظر هذه واسعة الانتشار بين المثقفين الليبراليين وذوي التعليم اليساري في منطقة شمال الأطلسي، فإنها تحتاج إلى توثيق ميداني لكي تثير اهتمام الأنثروبولوجيين. يمكن أن تكشف نظرة من قرب إلى آليات الإدماج والإقصاء في المدن الأوروبية المنوعة ثقافيا بما لا شك فيه فارقا دقيقا أكثر من هذا. على سبيل المثال، القلق حول امتناع المسلمين عن قبول الحقوق المتساوية للنساء والتسامح مع المثليين ينبغي ألا يخلط مع وجهات النظر الانتقاصية لغير البيض، إنها تقوم على مبادئ مختلفة للتصنيف الاجتماعي، القناعات الأيديولوجية المختلفة، ذات التأثيرات المختلفة على التنظيم الاجتماعي والتي غالبا ما تخص أشخاصا مختلفين.

توصل العديد من أولئك الذين يقومون ببحوث عن الهجرة وتحديات المجتمعات ذات العرقيات المتعددة إلى أن الهجرة المعاصرة هي في الأغلب عملية مستمرة، والتي يمكن أن تستمر لأجيال، بكلمات أخرى، فإن أي عملية قومية أخرى للتوحيد لن تنجز بالتمام على نحو دائم. خلال الحرب العالمية الثانية، كان العديد من النرويجيين الناشطين لاجئين في السويد المحايدة، عاد كلهم تقريبا بعد الحرب. على الرغم من ذلك، كان العديد من اليهود الألمان لاجئين في الولايات المتحدة في الفترة نفسها، عاد القليل منهم إلى ألمانيا العام 1945. مال البوسنيون والكوسوفيون ممن كانوا لاجئين في بلدان أوروبية مختلفة في التسعينيات إلى العودة بعد حروب البلقان، لكن الاحتمال أقل أن يعود مئات الألوف من اللاجئين الصوماليين في أوروبا وأمريكا الشمالية إلى الصومال، جزئيا بسبب أن آفاق الاستقرار السياسي في الصومال جرداء. يطور العديد من اللاجئين نوعا متوسطا من الهوية - نصف لاجئ، نصف عامل مهاجر. إنهم يتعلمون اللغة المحلية، قد يبدأ أطفالهم المدرسة، يحصلون على عمل، مع ذلك، قد يتحدثون عن العودة.

يشارك العديد من أعضاء الأقليات - المهاجرين، الشتات الدائمين واللاجئين - في نظامين سياسيين قوميين. يضع هذا الوضع الحكومات

أمــام أنــواع جديدة مــن التحديات، تتصل بـــ، ولكنها تختلــف قليلا عن مشــكلات الثقافة والحقوق التي نُوقشــت أعلاه. في دراســة للتاميل في النرويــج، يدعي فغليــرد (1999) أنه من الممكن تكرار نتائجها في أي بلد غربي لديه لاجئون تاميل من ســريلانكا. إنــه يحلل ديناميكيات الجماعة ضمــن فئة التاميل (أو المجتمع المحلي)، مظهــرا كيف أن القادة يحصلون على الدعم لحركة الاستقلال التي تحارب الحكومة السريلانكية، وكاشفا عن وجود أجنحة «معتدلة» و«معسكرة». إنه يظهر كذلك كيف أن اللاجئين يعبئون على امتداد الطائفة وشبكات القرابة، و«يرسلون إلى أوروبا» بهدف محــدد هو الترويج للقضية. وبينما جهود الفــوز بالأكثرية متواضعة، فإن الدعم المالي والأشكال الأخرى للدعم للانفصاليين في سريلانكا حاسمة. الآن، يعتبــر التاميل على وجه العموم أقليــة مهاجرة موحدة بصورة جيدة جــدا في النرويــج. لدى عدد كبير منهم وظائف، وهــم نادرا ما يتورطون في نشــاطات غير مشروعة. ما أظهره فغليرد هو أن الاندماج في مجتمع الأكثرية نادرا ما يكون قضية بالنســبة إلى معظم التاميل أنفســهم: يكمن هدفهم الرئيســي في الترويج لقضية الاســتقلال في سريلانكا، ويحدث تكيفهم آخذين ذلك في الاعتبار، لذلك فإن جهود الدولة الهادفة «لجعلهم نرويجيين أكثر» آيلة إلى الفشل.

ســمي هذا النوع من النشــاط السياســي العابر للقوميات القومية بعيدة المدى (أندرســون، 1992). يجب أن يميز هذا عن المحاولات للفوز بالتعاطف من أجل قضية سياســية في البلد المضيف، والتي هي نشاطات مقصــورة على المجتمــع المضيف. مع ذلك هناك العديــد من الأمثلة على القوميــة المعاصرة بعيــدة المدى. تلقت حركــة الهندوتفــا الهندية دعما ثمينــا – ليس أقله في صورة المال – مــن المهاجرين الهنود بالغرب. يقدم الأمريكيــون من أصل إيرلندي دعما مهمــا للجيش الجمهوري الإيرلندي، ويمكن للسياسة الأمريكية نحو إسرائيل أن تكون بالتأكيد مختلفة جدا من دون جهود اليهود الأمريكيين. القومية بعيدة المدى، أو السياســة بواسطة الريمــوت كونترول، يمكن أن تكون مؤثرة وتوضح كيف أن الصلات العابرة للقوميات تضعف سلطة الدولة القومية.

يوصف نوع مختلف للقوميات العابرة في عمل كارين فوغ أولويغ المهم عن سكان جزر الكاريبي. قامت بعمل حقلي طويل المدى في كلتا المنطقتين الكاريبي (نيفيس(*) بصورة رئيسية) وفي المواقع التي هاجروا إليها، مثل لندن وتورنتو (أولويغ، 1993، 1997). مثل الآخرين الذين كتبوا عن الكاريبي، تلاحظ أولويغ أن الهجرة ليست فعلا منفردا بمغادرة واضحة ووصول واضح على نحو متساو. بإيجاز، فإن العديد من الناس يسافرون ويعودون. يمكن أن يلاحظ هذا كذلك في الأقليات التركية وأقليات شبه القارة الهندية في أوروبا الغربية، حيث يتملك الكثيرون ويحتفظون بمنزلين، واحد في كل بلد. على الرغم من ذلك، تابعت أولويغ تقصيها لابتكار المكان، الذاكرة والهوية الثقافية فيما بين المهاجرين المقيمين لفترات طويلة وحتى بين أبنائهم، ممن قد زاروا بالكاد الكاريبي. لديهم على الرغم من ذلك مفاهيم واضحة لبلدهم الأصلي، يقرنونه في الأغلب مع أناس معينين وأماكن ملموسة مثل قطعة أرض للعائلة أو بيت الجدة. على الرغم من كونهم جزءا لا يتجزأ فسيولوجيا، اجتماعيا ومهنيا من مدينة حضرية، فإنهم يستمرون في أن يعتبروا أنفسهم نيفسيين في المحافظة على صلاتهم مع الآخرين من الكاريبي. مع انتشار الإنترنت منذ بداية التسعينيات، فإن الصلات العابرة من هذا النوع أصبحت أكثر سهولة للمحافظة عليها، وستحتاج إلى اهتمام معتبر من قبل الأنثروبولوجيين في السنوات القادمة (إريكسن، 2007، ميلر وسليتر، 2000).

إعادة البناء الرمزي للوطن الأم البعيد ليست نتيجة حتمية للهجرة. تظهر البحوث فيما بين الشباب البريطاني المنحدر من الهند الغربية وشبه القارة أن فهمهم للهوية الإقليمية لا يرتبط بالضرورة بوطنهم الأصلي، ولا ببريطانيا (حيث فهمهم للانتماء متناقض على أي حال)، ولا مع الدين، إنما بالموقع المحلي. يصف بحث سالي ويستوود في لستر دمج القادمين من الهند الغربية وجنوب آسيا حول منظمات شبابية تقدم نشاطات مثل كرة القدم، ظهور الهوية الجمعية والتي هي لا شتاتية ولا عابرة للقوميات ولا عرقية، إنما محددة من خلال الموقع المحلي وحقيقة الإقصاء عن مجتمع الأكثرية الإنجليزي.

(*) Nevis: هي إحدى جزر البحر الكاريبي، الأغلبية العظمى من سكانها هم من أصول افريقية. [المحررة]

حتى الآن، أظهر هذا الفصل كيف يعبر عن بعض إشكاليات التعددية الثقافية في الفلسفة الاجتماعية، في النظرية الأنثروبولوجية، وفي الممارسة الاجتماعية. مهما كانت الطريقة التي يعرف بها المجتمع متعدد الثقافات، فإنه مكان أقل ترتيبا من دولة غيلنر القومية المهندسة اجتماعيا، أو المجتمعات المحلية المتصورة لأندرسون، من دون الحاجة إلى الإشارة إلى التكتلات العرقية المتماسكة في الأدبيات الكلاسيكية. يبدو مقدار التنوع في، قل، ساوثهول غير محدود تقريبا على نحو كامن (ستيفين فيرتوفيك [2007] يدعوها «تنوعا خارقا»)، والقضايا الثنائية لإيجاد أرضية مشتركة في بلد وإغلاقه بصورة محكمة عن القوميات العابرة والسياسات بعيدة المدى تبدو غير قابلة للحل. بشكل أو بآخر فإن سياسات الهوية، كما أظهرتها في الفصل الأخير، هي حل مشترك، سواء كان على مستوى الفئة العرقية أو على مستوى الدولة. سنأخذ في الاعتبار محاولة حديثة لسياسات الهوية على مدى واسع جدا، وبالنتيجة سأمضي إلى اقتراح عدد من السمات العامة لسياسات الهوية المعاصرة.

حداثة الهندوتفا

الهند حالة صعبة بالنسبة إلى أي دارس يحاول أن يطور نظرية عامة للعرقية أو القومية. الهند حالة قائمة بالكاد على التماثل الثقافي أو حتى المساواة بالمعنى الغربي، إنه بلد بهيكليات تتجسد على نحو عميق وبدرجة معتبرة من التنوع الثقافي الداخلي. عدد سكانه الذي يراوح المليار منقسمون باللغة، والدين، والطائفة والثقافة، وغالبا ما جودل بأن الهند أكثر تعقيدا من النواحي الثقافية من قارات مثل شبه صحراء أفريقيا أو أوروبا. على الرغم من أن 80 في المائة من السكان بمعنى أو بآخر، فإن لدى الهند كذلك ثالث أكبر مجموعة سكانية مسلمة في العالم ومسيحيين أكثر مما يوجد في كل البلدان الإسكندنافية مجتمعة. منذ الاستقلال (والتقسيم) في العام 1947، عرفت الهند بسياقات غاندية - نهروية كبلد علماني، فدرالي يستخدم الإنجليزية والهندية كلغات قومية، إنما مع ما لا يقل عن دزينة أو ما يقرب منها من اللغات الإقليمية الرسمية.

منذ بداية الثمانينيات - إنما على وجه التحديد وبقوة خلال التسعينيات - زادت حركة سياسية هامشية في السابق من تأثيرها في الهند، محققة انتصاراتها المتعاقبة في انتخابات 1998 و1999. تلك هي الحركة التي غالبا ما يشار إليها كهندوتفا، وتعني تقريبا «الهندوسية»، والتي احتشدت خلف شعارات تقول ما معناه إنه لا بد من إعادة تعريف الهند ليكون بلد الهندوس. بدأت حركة الهندوتفا، المقادة من قبل تنظيم يدعى الراشتريا سوايامسواك سانغ (آر أس أس) على نحو متواضع في سنوات ما بين الحرب، وجناحها البرلماني الأخير، حزب الباراتيا جاناتا، «حزب الشعب الهندي» (بي جي بي) هو الآن في السلطة ليس فقط على المستوى الفدرالي، في نيودلهي، إنما كذلك في بضع ولايات.

تذكر بلاغة الهندوتفا بقوة بالقومية العرقية الأوروبية. إنها تستدعي الأساطير العتيقة للهزائم المريرة والتضحيات النبيلة، معيدة تأطيرها لتنسجم مع المشهد السياسي المعاصر. إنها تقتبس بحرية من قصائد القرن التاسع عشر والكتب المقدسة، وتعيد تعريف التاريخ لتجعل الماضي متطابقا مع الحاضر المعاد تعريفه. إنها تدعو إلى العودة إلى الجذور، تدين التغريب ونتائجه الأخلاقية الوخيمة على الشباب، وتطري على العائلة كمؤسسة أساسية للمجتمع وترمي إلى الترويج لرؤية الهند كهندو راشتا - أمة هندوس. وبينما سمح الراحل راجيف غاندي لنفسه بأن يصور وهو مرتد قميص لاكوست وشورت خاكي، ارتدى قادة حزب الشعب الهندي الملابس الهندية التقليدية. بيد أن صورة العدو الرئيسي ليست الغرب إنما الإسلام، والذي يصور بوصفه دينا عسكريا وقاسيا غريبا بالنسبة إلى شبه القارة الهندية، والمسلمون الهنود (سليلو المهتدين، مثل المسلمين البوسنيين) يمثلون جزئيا كخونة للهندوسية، جزئيا كغزاة أجانب. أثار تحطيم المسجد في المدينة الشمالية لأيوديا في ديسمبر من العام 1992، أعمال الشغب التي أعقبته في بضع مدن هندية والنداء لإعادة بناء المعبد الهندوسي المكرس لرام، والذي يزعم أنه دمر من قبل الحاكم المغولي قبل أربعة قرون، ذروة أعمال من هذا النوع (انظر هانسن، 1999، فان دير فيير، 1994، للتفاصيل).

الصعود المدهش لهذه الحركة التقليدية هو نتيجة بضع عمليات مترابطة للتغير الاجتماعي والثقافي أو الحداثة. أولا، الهندوتفا، الهندوسية، مفهوم حديث، الهندوسية ليست «دين الكتاب»، إنها دين غير مركزي بأعداد من الكتب المقدسة، آلاف الأفاتارس (آلهة مجسدة)، وطرق عديدة جدا لعبادتها. فكرة الهوية الهندوسية بوصفها مجتمعا محليا متصورا يقوم على التماثل الثقافي غريبة بالنسبة إلى الهندوسية كحركة، والتي هي دين يستند إلى التكاملية، الاختلاف والمراتبية. آخذين في الاعتبار الهندوسية السياسية، يتكلم بعض المعلقين الهنود في الواقع عن جعل الحركة الهندوسية سامية، حيث يأخذون الخصائص البنائية من الأديان العظيمة لغرب آسيا.

ثانيا، صممت حركة الهندوتفا بصورة واضحة على نمط القومية الأوروبية - كان بعض أتباع أيديولوجيا الهندوتفا ممن يحترمون هتلر بحرارة - والتي كانت، لـ 150 سنة، محاولة لمواءمة التغير والاستمرارية من خلال الحديث عن الجذور والتقاليد في وضع التصنيع والتحضر. هذا جلي في ممارسة الهندوتفا، حيث تعطى القضايا ذات الصلة بالنشيد الوطني، واللباس والطعام الأجنبي أولوية، فيما تستمر التغيرات الاجتماعية لتؤثر في الحياة اليومية كما من قبل. هناك صلة واضحة بين صعود حزب الشعب الهندي وتحرر الاقتصاد الهندي، صعود طبقة متوسطة جديدة مهمة بتوجهات استهلاكية قوية، والانتشار المتسارع لوسائل الإعلام الجماهيري الجديدة ومن ضمنها شبكة تلفزيون «ستار» التابعة لروبرت مردوخ. فيما يحفز هذا النوع من الليبرالية الحركة الاستهلاكية (التي ينظر إليها كتغريب)، فإنها كذلك تعزز الحركة التقليدية من حيث إن الأنماط الجديدة للاستهلاك والمشهد الإعلامي الجديد قد تشير إلى أن التقاليد العزيزة تقع تحت التهديد.

ثالثا، التأثير «المعدي» من الإسلام السياسي جلي، الهندوتفا هي التشديد على الهوية الهندوسية كمعارضة للهوية الإسلامية في كلا البلدين الباكستان والهند. المفارقة المضاعفة، أن للهندوتفا أصولا مزدوجة في الحركة الرومانسية الأوروبية والإسلام السياسي لغرب آسيا. عندما كتب منظرها الأول الدكتور فيير سافاركار، في العشرينيات أن «الهندوتفا ليست الشيء نفسه كالهندوسية»، كان إذن مصيبا، ولكن ليس للأسباب التي

اعتقدها. نظر سافاركار إلى الهندوتفا كحركة اجتماعية واسعة المدى تتبثق من الاعتقاد والممارسات الهندوسية، فيما تنظر إليها روايات صحيحة على نحو تاريخي كنتيجة للانتشار الثقافي من أوروبا وغرب آسيا.

رابعـا، وربما الأكثـر أهمية، يمكن أن ينظر إلى حركـة الهندوتفا كرد فعل ضد المسـاواتية المتامية في المجتمع الهندي. في الخمسـينيات، قدمت السياسـات التي حاولت أن تحسـن ظـروف «المنبوذيـن» (الطوائف الدنيا) وخلال التسـعينيات، اقترحت إجـراءات راديكالية جدا بهـذا المعنى - وفي بعـض الحالات طُبقت. يعرف نحو نصف سـكان الهند الآن كأنهم إما داليتز (منبـوذون)، عشـائريون، من الطائفة الدنيا، أو مـن طبقات متخلفة أخرى. ونظريـا، فإن 49.5 في المائة من الوظائف في القطاع العام ينبغي أن تحفظ لهذه الجماعـات، تبعا لتوصيات لجنـة ماندال المعينة حكوميـا. منذ بداية التسـعينيات، عُزز هذا المبدأ في العديد من المناطق. من الطبيعي، أن يشعر العديـد من الأعضاء «المولودين مرتين»، من الطوائف العليا بتآكل امتيازاتهم، والهندوتفا بدرجة كبيرة حركة ممثلـة لمصالح الطبقات العليا الموهومة. إنها بدرجـة كبيرة رد فعل ضد حركة التوجه لمسـاواة أعظم في المجتمع الهندي. على الرغم من أن «الهندوتفا» تبدو لتروج للمساواة فيما بين الهندوس، فإن ما تنطوي عليه الحركة الهندوسـية التقليدية هو إعادة إنعاش النظام الطائفي، والـذي يمكن فقط أن ينفع الطوائف «المولودة مرتين». لهذا السـبب، يجادل فرويسـتاد (2000)، إنها أيديولوجيا شعبية غير مستقرة يتم التحكم بها في الأغلب من قبل أيديولوجيا الطائفة، بما أن الأخيرة أكثر تجسـيدا على نحو عميق في الممارسات اليومية من الهندوتفا، فقط بقدر ما يمكن الحفاظ على صورة عدائية فعالة ومؤثرة للمسلمين، يمكن الإبقاء على جاذبية الهندوتفا.

بعض السمات العامة لسياسات الهوية

لنـر الآن إلى أي حد مـن الممكن أن نعمم من حالة الهندوتفا، مقارنين إياها ضمنا بأمثلة أخرى لسياسـات الهوية المعروفة لدينا (انظر إريكسن، 2001ب، لتحليلات أتم). سـأقترح ثلاث سمات اجتماعية وخمس سمات إدراكية تبدو تقريبا عامة وشاملة.

أولا، هناك منافســـة على الموارد النادرة. كما أظهرت كتابات هوروونز (1985) وآخريــن حول نزاعات الجماعة في المجتمعات المعاصرة، تنطوي مثــل هذه النزاعات بصورة متباينة على فهم للندرة ونضالات للإبقاء على أو التوصل إلى الهيمنة أو المســـاواة. يفترض مســـبقا الحراك الناجح على أساس الهويات الجمعية اعتقادا واسع الانتشار بأن الموارد توزع بصورة غير متســـاوية على امتداد خطوط الجماعة. ينبغي لـ «الموارد» أن تفسر بأوسع معنـــى محتمل، ويمكن أن تؤخذ من حيث المبـــدأ لتعني الثروة الاقتصادية أو القـــوة السياســـية، الاعتراف أو القوة الرمزيـــة - على الرغم من أن ما هو على المحك إما الموارد الاقتصادية أو الموارد السياســـية. يمكن التعرف على هذه الســـمة بســـهولة هنا: الهندوتفا هي محاولة للدفاع عن المصالح السياسية والاقتصادية لـ- «الهندوس» في الهند العلمانية.

ثانيـــا، تجعـــل الحداثة الفـــروق واقعية وتثيـــر النزاعات. مـــع إدماج الجماعات المتمايزة في الســـابق في أنظمة اقتصادية وسياسية مشتركة، يصبح التفاوت منظورا، بينما تصبح المقارنة بين الجماعات ممكنة. يمكن أن توصـــف العرقيـــة المعاصرة كأنهـــا عملية لجعل الاختلافـــات الثقافية قابلة للمقارنة، ولهذا الحد، فإنهـــا ظاهرة حديثة. صعود حركة الداليت، التـــي تناضل من أجـــل الاعتراف والحقوق المتســـاوية لمصلحة الجماعات «المنبـــوذة»، هو تعبير عن قيمة المســـاواة الحديثـــة، ورد الفعل المقابل من اليمين الهندوســـي هو محاولة لوقف الحركة المساواتية عن الانتشار، كما أنها تعكس - تقريبا بدقة صورة المرآة - المنافسة الرمزية مع المسلمين في الهند وبخاصة في خارج الهند.

ثالثا، تمد الجماعات بدرجة كبيرة نفســـها بنفسها. الزيجات فيما بين الأديـــان نادرة في الهند. على الرغم من أن الإنجاب الذاتي البيولوجي هو بلا شـــك ضروري من أجل أن تتكـــون الهوية الجمعية، لا بد أن يوضع في البـــال أن القرابة تبقى مبدأ تنظيميا مهما بالنســـبة إلى معظم المجتمعات فـــي العالم، والكثير مما يمر باعتباره عرقية على المســـتوى المحلي هو في الحقيقـــة قرابة. القرابة بعد اجتماعي مهم بالإضافة إلى جانبها الرمزي، والـــذي يظهر في القرابة الخيالية أو المجازيـــة. لن تكون الحدود الرمزية مؤثرة على الإطلاق ما لم تعزز بالتنظيم الاجتماعي.

الآن إلى السمات الإدراكية:

أولا، على مستوى الأيديولوجيا، يتفوق التماثل الثقافي على المساواة الاجتماعية. ترسم الحركة الهندوسية السياسية داخل الجماعة كأنها متجانسة، كشعب «من النوع نفسه». الفروق الداخلية لا تُتناول كثيرا، وزد على ذلك، في السياقات السياسية الأوسع، فإن قيم المساواة تنحى جانبا لأسباب ثقافية مزعومة. (على الرغم من أنه يمكن أن يجادل أن الهندوتفا مثل حصان طروادة يحجب مصالح الطائفة العليا ببلاغة هندوسية، النقطة هي أنها تشدد على المشتركات لكل الهندوس بغض النظر عن الطائفة أو اللغة).

ثانيا، تستحضر صور معاناة ومظالم الماضي. بذل قادة الهندوس جهودا مضنية ليرسموا حكم المغل (المسلمون) في الهند منذ بداية القرن السادس عشر باعتباره دمويا وسلطويا، تماما كما هي الحال، على سبيل المثال، يتحسر الصرب على هزيمتهم على يد الأتراك في كوسوفو العام 1389، كما يقارن سكان الفيجي الأصليون الفيجان بلواهم بتلك التي ابتلي بها سكان أصليون آخرون ممن عانوا الغزو الأجنبي، وكما تستفيض الحركة القومية الأسكتلندية على الاضطهاد الإنجليزي، وهكذا، يمكن إذن أن يؤطر العنف الذي يستهدف أحفاد الغزاة كثأر مشروع. وقادة الهندوتفا، ممن يدعون أنهم يمثلون 80 في المائة من سكان الهند، لايزالون يتذمرون من أن الحركة الهندوسية تحت الحصار وأنها تحتاج إلى أن تحمي نفسها بكل الطرق المتاحة.

ثالثا، تستحضر الرمزية والبلاغة السياسية والتجارب الشخصية. هذا ربما من أكثر السمات الأيديولوجية أهمية لسياسات الهوية على وجه العموم. باستخدام الأساطير، الرموز الثقافية والمصطلحات القرابية عند مخاطبة أنصارهم، يحاول مروجو سياسات الهوية أن يقللوا من أهمية الفرق بين التجارب الشخصية وتاريخ الجماعة. بهذه الطريقة، يصبح من المعقول تماما بالنسبة إلى الصربي الفرد، في ذروة صراع كوسوفو، أن يتكلم عن المعركة البطولية لكوسوفو بأسلوب المخاطب «لقد خسرنا في العام 1389»، ويمد منطق الثأر والانتقام ليضم القريب المجازي، وفي

العديد من الحالات ليضم ملايين البشر. بالتالي تعرض التجارب الحميمة المقترنة بالمحلية والعائلة على الشاشة القومية. لوحظت هذه السمة العامة للوحـــدة الاجتماعية من قبل هاندلمان (1990)، بتحليل الطقوس القومية، وقبل ذلك في دراســـات تيرنر (1967) للطقوس فيما بين ســـكان نديمبو في زامبيا.

رابعا، يقارن القادمون الأوائل بالغزاة. على الرغم من أن هذه الســـمة الأيديولوجية بلا شـــك عامة وشـــمولية في سياســـات الهوية، فإنها تميل إلى أن تســـتحضر أينما كان ذلك ممكنا، وفي خضم ذلك، تمد في الأغلب الحقائـــق التاريخية. لا شـــيء يقترح أن أجداد الهنود المســـلمين هم أكثر حداثـــة في الوصول من أجداد المســـيحيين أو الهنـــدوس، على الرغم من أن الإسلام مســـتورد متأخر نسبيا. إن ما هو مثير للاهتمام هنا هو كيف يســـتخدم العمق المتباين لخطوط النسب الثقافية «الجذور» لتبرير المعاملة المتباينة. يســـتثمر إذن بالموقع التاريخي للذات على امتداد الأصل والمكان بمغزى سياســـي. هذه، كما رأينا، سمة مركزية لحركات السكان الأصليين كما هي الحال في السياسات العرقية للملايو والفيجيين.

خامســـا، وأخيـــرا، ينخفـــض التعقيـــد الاجتماعي فـــي المجتمع إلى مجموعـــة صغيرة من التناقضات البســـيطة. كما كتـــب أدولف هتلر في «كفاحي»، يركز القائد القومي الحقيقي انتباه شـــعبه على عدو واحد في زمـــن واحد. وبما أن الروابط القطعية تقلل من فرص النزاع العنيف، فإن على الهوية الجمعية أن تقوم على معيار غير غامض نســـبيا (مثل المكان، الديـــن، اللغة الأم، القرابة). مرة ثانية، الاختلافات الداخلية قليلة التناول بفعـــل الحدود المخططـــة بالعلاقة مع الآخر المكروه. هـــذه الآلية مألوفة من مدى واســـع للأوضاع المتداخلـــة عرقيا، من التصنيف الاجتماعي في مدن المناجم الزامبية (إبستاين، 1992) إلى العلاقات النرويجية السيمية في شـــبه جزيرة القطب الشمالي الإسكندنافية (آيديم، 1971)، الصراع الســـينهالي التاميلـــي (كابفيرير، 1988) والحركـــة الكيوبيكية (هاندلر، 1988): يقلل الآخر إلى مجموعة صغرى من «الســـمات»، وكذلك الحال مع الذات الجمعية.

كما أشـــارت الأجزاء الأولى لهذا الفصل، فإن تبسيط سياسات الهوية تواجهه تعقيدات التجربة. لا وجود لكتابات عالم اجتماعي جاد حول قضايا الأقلية اليوم يمكن أن تقدم لتفترض أن «كل جماعة ســين هم متماثلون». كما يقول هـــول، «كلنا نتكون من هويات اجتماعية تعددية» (1991: 57). عندما تعمل التضمينات، التبســيطات، والمحافظـــة على الحدود المتزمتة لسياســـات الهوية، فإنها قد تكون بسبب أنها تقدم في الوقت نفسه ترتيبا ذا معنى بالنســبة إلـــى العالم ووعدا بالموارد: إن لهـــا، كما قلت في فصل سابق، عناصر من المعنى والسياسات.

سيسلط الفصل الأخير من هذا الكتاب الضوء على وجهات النظر التي نُوقشـــت ســـابقا من خلال النظر إلى ذلك الذي هو ليس عرقيا. حيث إن العرقية خلقـــت، ولم تخلق فقط من قبل الناس الذين ندرس، ولكن كذلك مـــن قبلنا. وإذا ما بحـــث الباحث عن العرقية فإنه ســـيجدها، ربما يكون الثمن هو تفويت أنواع أخرى من العلاقة والتي هي أيضا «موجودة».



9

اللاعرقي

عادة النظر إلى المتعاكسات - الطريقة العامة غير الدقيقة للملاحظة تنظر أينما كان في متعاكسات الطبيعة (على سبيل المثال، «الدافئ والبارد»)، حيث لا متعاكسات، بل اختلافات بالدرجة. هذه العادة السيئة تقودنا إلى العالم الداخلي، أيضا، العالم الروحي - الأخلاقي، في سياق مثل هذه المتعاكسات. الكم المسكوت عنه من الألم، التعالي، الخشونة، الاغتراب، البرودة، كل هذه دخلت المشاعر الإنسانية لأننا نعتقد أننا نرى المتعاكسات بدلا من التحولات.

(فريدريك نيتشه [المسافر وظله، 1880] في نيتشه، 1988)

«علينا أن نكون نقديين بدرجة كافية، لنتخلى عن مفهوم العرقية في اللحظة التي يصبح فيها قيدا بدلا من أن يكون أداة لضمان فهم جديد»

المؤلف

إن من سمات العالم المعاصر أن يظهر الناس أكثر تماثلا وأكثر اختلافا في الوقت نفسه، بسبب قوى الحداثة والعولمة. قبل

أكثر من ثلاثين عاما، لاحظ غيلنر أن «المجتمع الحديث هو كلا الحالتين أكثر تجانسا وأكثر تنوعا من ذلك الذي سبقه» (1978: 141). تمكننا وجهات النظر الأنثروبولوجية حول العرقية كصيرورة من أن ننظر إلى هذا التناقض كثنائية جوهرية بين التماثل والاختلاف، الإدماج والإقصاء، التجانس والتشرذم. على الرغم من أن الناس بمعنى ما يصبحون أكثر تماثلا بسبب الحداثة، فإنهم يصبحون في الوقت نفسه مميزين، والعرقية هي أحد التعبيرات الرئيسية لهذا التباين. تعادل العرقية جعل الاختلافات الثقافية قابلة للمقارنة، وبالتالي تفترض مسبقا لغة مشتركة للحديث عن هذه الاختلافات. المواءمة والتضاد، الطرق الرئيسية للتعبير عن التمايز، تستلزم المقارنة. زد على ذلك، بما أن للعرقية عادة جانبا للمنافسة على الموارد، هناك حاجة للاتفاق على مرغوبية موارد معينة حتى تكون هناك منافسة عرقية. أخيرا، تميل الجماعات العرقية إلى استخدام «صندوق عدة» للاتصالات الجماهيرية الحديثة لتقوية التماسك الداخلي لطرح مطالبهم (أو السلع، كما في حالة «مؤسسة العرقية») للعالم الخارجي. يمكن أن يقال في الحقيقة، بشكلٍ طريف قليلا، إن العولمة تجعل الناس متماثلين أكثر فأكثر، ولكن كلما أصبحنا أكثر تماثلا، حاولنا أن نكون مختلفين أكثر. ولكن، كلما حاولنا أن نكون مختلفين أكثر، أصبحنا أكثر تماثلا، من حيث إن الحركات العرقية أينما كانت تبنى على ذات «قواعد التفرد»، كما اقترحت في نهاية الفصل الثامن.

يبنى التباين العرقي إذن على الموارد الاجتماعية، والثقافية، والسياسية التي تفترض مسبقا تأسيسا سابقا للاتصالات بين الجماعات وإدماجها في نظام منفرد في جوانب معينة. مع ذلك، كما أظهرنا في الفصلين السابع والثامن على وجه التحديد، لم يعد ممكنا أخذ الاستقرار والحدودية في النظم ما بين العرقية للتفاعل كمسلمات. أظهرت البحوث التي أجريت أخيرا على القومية العابرة، والقومية بعيدة المدى، والظواهر ذات الصلة أن العلاقات العرقية يجب أن تدرس على نحو متزايد في محيط النظام الديناميكي كبير المدى، غير المحدد، بدلا من أن تدرس كعلاقة مستقرة. بدلا من إيجاز ما قيل من فوره، سأستخدم هذا الفصل الموجز، الأخير

لأتساءل عن المغزى العام لدراسات العرقية والقومية في العالم المعاصر، ما إذا، ربما، أصبح أو يصبح العالم ما بعد الحديث معقدا على نحوٍ يتعذر إنكاره ومختلطا بحيث لم يعد ممكنا أن يدرس من خلال التركيز على صيرورة الهوية المستقرة نسبيا وتشكيلات الجماعة المفترضة مسبقا من قبل العرقية. يمكن أن تكون هذه وجهة نظر بعض المنظرين الذين يكتبون من منظور ما بعد الحداثة، وكذلك علماء الاجتماع مثل بروبيكر (2002)، وقد جُعلت إشكالية من قبل جينكينز (2007، 2008) وآخرين.

العولمة

يمكن أن يكون صعبا الجدل ضد وجهة النظر التي تقول إن العالم اليوم أكثر ترابطا مما كان عليه في أي فترة تاريخية مبكرة - من خلال البث التلفزيوني الفضائي، والإنترنت والهاتف النقال، والهجرة والسياحة، والتجارة والحركة المكثفة بالعلامات والمعاني. قد تكون لندن عاصمة الطبخ للهند، وسان فرانسيسكو للصين. من أجل القيام بالعمل الحقلي الأنثروبولوجي في قرية في جمهورية الدومينيك، على الواحد أن ينفق على الأقل بضعة أشهر في مدينة نيويورك، بما أن نصف القرويين يعملون ويعيشون في وقت ما في التفاحة الكبيرة (نيويورك). الأقزام الصغيرة (trolls)، قمصان فيلم «سكريم» والبلوزات المحيكة غالية الثمن التي تباع في أوسلو كهدايا تذكارية، تصنع في تايوان، وباكستان وسريلانكا، على التعاقب. لندن هي المدينة الأكبر للكاريبيين الناطقين بالإنجليزية. وإذا ما كان نظام القرابة الكلاسيكي الأبوي للتايوانيين غير قادر على تحمل الفردية القادم من الحداثة، لاستمر بضعة أصحاب محال في وادي السيليكون في عملهم: العشيرة الأبوية هي وحدة اقتصادية فعالة حيث تتوافر القروض والخدمات المجانية بلا فائدة، ومتى أغلقت المحال في كاليفورنيا (وأماكن أخرى) أبوابها بسبب أن زبائنهم فقدوا وظائفهم، فإن هذا جزئيا نتيجة المنافسة من شرق آسيا.

العولمة ثنائية وتعمل، قد يقول قائل، من خلال النفي الدياليكتيكي: إنها تقلص العالم من خلال تسهيل الاتصال السريع عبر الحدود السابقة، وتوسع العالم من خلال خلق وعي بالاختلاف. إنها تجانس

الحياة الإنسانية من خلال فرض مجموعة من القواسم المشتركة (تنظيم الدولة، وأسواق العمل، والاستهلاك، وما إلى ذلك)، ولكنها تقود كذلك إلى اللاتجانس من خلال الأشكال الجديدة للتنوع الناتجة عن الاتصال المكثف. العولمة محورية من حيث إنها تصل الناس على مستوى العالم، وهي تشعبية من حيث إنها تلهم الوعي المتصاعد، وفي الحقيقة (تعيد) بناء التفرد المحلي. إنها تمركز القوة وتحث الحركات، فيما بين الشعوب المحلية، والأمم الصغيرة وآخرين، مقاتلة من أجل الاستقلال الذاتي وتقرير المصير. أخيرا، تجعل العولمة الكونية الشمولية ممكنة في الفكر والفعل السياسي بسبب أنها تذكرنا بأننا جميعا في الزورق نفسه وعلينا أن نعيش معا بالرغم من اختلافاتنا المتبادلة، ولكنها تشجع كذلك على الأصولية وأشكال متنوعة من التبشيرية الكونية وكذلك الحال بالمحلية ضيقة الأفق، بسبب أن الإدماج العولمي يقود إلى مفهوم للاغتراب، يهدد الهويات ومفهومات السيادة السياسية.

في الأغلب تبتكر الطرق أو البدائل الثالثة من خلال التعامل مع هذه التوترات. وهنا، فيما بين أشياء أخرى، يصبح مصطلح المحلية - العولمية (Glocalisation) قائما بذاته، وكذلك مصطلحات مثل مصطلح العولمة البديلة، أو «عولمة الآخر» مثل المبادرات الشعبية أو تلك التابعة للمنظمات غير الحكومية التي تهدف إلى استخدام التكنولوجيا والشبكات التي تمكنها العولمة لمصلحة المحرومين من الحقوق.

تعلم الحداثة والمدى المتزايد للتنظيم الاجتماعي من خلال العملية المعقدة للتجانس والتباين المتزامنين. وتختفي بعض الاختلافات، فيما تظهر أخرى.

تؤثر الصيرورات العولمية بحق في ظروف الناس الذين يعيشون في محليات معينة، مما يخلق فرصا جديدة وأشكالا جديدة للهشاشة. المخاطر مشتركة عولميا في مرحلة القنبلة النووية، والإرهاب العابر للقارات، والكوارث البيئية المحتملة. على غرار ذلك، تعتمد الظروف الاقتصادية في محليات معينة في الأغلب (يقول البعض دائما) على الأحداث التي تأخذ مكانها في مكان آخر في النظام العولمي. إذا ما كان هناك ازدهار صناعي

في تايوان، ستتأثر مدن في الوسط الإنجليزي. إذا ارتفعت أسعار النفط، فإن ذلك يعني إنقاذا للاقتصاد الترينيدادي الذي يقوم على تصدير النفط وكارثة بالنسبة إلى باربيدوس المجاورة المستوردة للنفط.

يبدو كذلك أن أنماط الاستهلاك قد تظهر في جوانب معينة، يرغب الناس في كل مكان تقريبا في سلع مشابهة، من الهواتف الخلوية إلى الملابس الجاهزة. الآن، الشرط المسبق من أجل أن يحصل هذا هو في التطبيق الناجح بدرجة ما لأبعاد مؤسساتية معينة للحداثة، لاسيما تلك الخاصة بالاقتصاد النقدي - إن لم يكن بالضرورة العمل لقاء أجر والتعليم الموزع بالتساوي. التدفق العابر للقارات المتزايد على نحوٍ غير مسبوق للسلع، سواء كانت مادية أو غير مادية، يخلق مجموعة من القواسم الثقافية المشتركة والتي يبدو أنها التمايزات المحلية. النقانق، البيتزا والهمبرغر (أو، في الهند، بيرغر لحم الغنم) هي حقا أجزاء من المطبخ العالمي، تعزف أغاني البوب المماثلة في مراقص مماثلة في كوستاريكا وتايلاند، تشاهد إعلانات الكوكاكولا نفسها مع الحد الأدنى من التنوعات المحلية في دور السينما في كل مكان بالعالم، وتوجد مجلدات دان براون أينما بيعت الكتب، وهكذا. ينتزع رأس المال المستثمر، القوة العسكرية والأدب العالمي من قيود الفضاء، فلا تنتمي بعد الآن إلى محلية بعينها. مع تطور الطائرات النفاثة، والصحون اللاقطة، وأخيرا، الإنترنت، يبدو أن المسافات لم تعد عاملا محددا لتدفق التأثير، والاستثمارات، والمعنى الثقافي.

مع ذلك، فإن الانتزاع ليس مطلقا أبدا، وهو دائما يواجه بمحاولات إعادة التضمين، والتي تظهر في الأغلب كتجليات للعرقية. أحيانا لا يبدو حتى أن إعادة التضمين لازمة، إذا ما اهتم الواحد بالنظر، يبقى العالم الاجتماعي الذي تعيش فيه معظم الإنسانية متضمنا في جوانب مهمة، على الرغم من عقود للعولمة المكثفة، المقودة تكنولوجيا. إن تأثير العولمة - أو بالأحرى، مغزاها بالنسبة إلى الحياة التي نعيشها - ذو اعتبار، ولكن كل رواية أحادية الجانب هي زائفة في النهاية. التحذير ضد وجهة نظر العولمة كأنها «نتيجة» إلى حدٍ ما، أو «المنتج» للحداثة. يكتب جيمس ميتيلمان (2001: 7) أنه إذا كانت «العولمة ظاهرة سياسية، متنازعا عليها، فلا يمكن أن

تكون لها نتيجة محددة مسبقا. تتغاضى الأجندة السياسية للحتمية حقيقة أن العولمة قد صنعت من قبل البشر، وبذلك، فمن الممكن إلغاؤها أو إعادة تصنيعها من قبل البشر». إنها تسلسلية وتصل بعيدا جدا، ولكن العمليات العولمية حافلة دائما بالتناقضات التي لا يحتمل أن تختفي قريبا بعض الناس يُعَوِلم، وبعضهم يتعولم، وكثير منهم بالكاد يتأثرون مباشرة بالعولمة.

النظرية الاجتماعية وعالم ما بعد الحداثة

يفترض كثير من البحوث عن العرقية مسبقا وبصورة ضمنية أن الدولة القومية «وعاء القوة المتفوق للحقبة الحديثة»، إذا استخدمنا صياغة غيدنز (1985: 120). هذه حقيقة على وجه العموم بالنسبة إلى دراسات الأقلية ما إذا كانت بدائية أو حضرية، دراسات الحركات الانفصالية أو «الأمم الأولية»، أو دراسات نضالات القوة أو صيرورات الهوية في «المجتمعات التعددية». أخضع العديد من العلماء الاجتماعيين للسؤال هذه الفرضية في السنوات الأخيرة، وجادلوا بأن العالم تغير بطريقة تجعل الدولة القومية لم تعد الرديف المناسب لـ «المجتمع الأكبر». ربما كان إيرك هوبسباوم (1990) مصيبا عندما عزا الاهتمام الأكاديمي الراهن بالقومية إلى المفهوم الهيغلي بأن «بومة المانيرفا تطير في ظلام الفجر» - بكلمات أخرى، عمر الدولة القومية شارف على الانتهاء. وربما كان أولف هانرز (1992، 1996)، وآرجون أبادوراي (1996) وأنثروبولوجيون آخرون مصيبين باقتراح أن العديد من الرجال والنساء المعاصرين يميلون إلى أن يحددوا صيرورة هوياتهم وتحالفاتهم الاجتماعية على امتداد محاور مختلفة عما كانت عليه الحال في السابق - بدرجة كبيرة، بسبب أن الرأسمالية وتكنولوجيا الاتصال الحديثة، من طبق الأقمار الصناعية إلى الطائرة النفاثة، قد جعلتا البعد الفضائي نسبيا في الحياة الإنسانية. بعبارة رونالد روبيرتسون (1994) المطنبة إلى حدٍ ما، أصبح العالم مكانا منفردا.

بل تم التوصل إلى نتائج أكثر راديكالية من قبل بعض المنظرين الاجتماعيين من أمثال أنثوني غيدنز (1990، 1991)، وإيمانويل والرشتاين (1991ب، والرشتاين وآخرون، 1996) وجون أري (2000)، ممن جادلوا

بالحاجة إلى إعادة نظر جوهرية في فئات علم الاجتماع. بنظر والرشتاين، أصبح مفهوم «المجتمع» مطلقا (انظر المناقشة في إنغولد 1996) - قد يكون ذا معنى مجازي مفيد في القرن التاسع عشر ولكن، بنظره، فإنه مضلل في نظام العالم السلس لأواخر القرن العشرين. يطور أري، في كتابه «علم اجتماع ما وراء المجتمعات» (2000)، علم اجتماع كاملا جديدا يقوم على الحركة بدلا من البناء كمبدأ معرفي أساسي، ويتكلم روبيرتسون عن «المعنى الحاضر للعالم كمكان منفرد» (1994: 184).

بدءا من الاتجاه المعاكس، تساءل بضعة منظرين عن فئة الفرد. الفهم الشائع هنا هو أن الأفراد في العالم الحاضر أقل «توحدا» وأنهم انتقاليون أكثر إلى حدٍ ما - متحولون موقعيا، حقيقة - عما كانت عليه الحال في السابق. حضرتني نظريات ما بعد الحداثاتية أو ما بعد الحداثة هنا (انظر بومان، 1993، لاش وفريدمان، 1991، بي تيرنر، 1990). أحد التفسيرات المثيرة للاهتمام لهذه «الحالة» تقدمه ميريلين ستراذرن (1992)، التي جادلت بأن خيالنا الثقافي للفرد المدمج والمحدود، ممن يفترض أن يكون عضوا في «ثقافة» وممن يعيش حياته أو حياتها كشخص مستمر وموجه، على وشك أن يفقد مصداقيته.

يبدو أن الكثير من هذا التنظير لا يهم إلا جزءا صغيرا، غنيا فقط من سكان العالم - مثقفين غربيين علمانيين حضريين ضجرين ومستهلكين - على الرغم من ذلك، فإن عولمة الثقافة ونسبية الحدود لها تأثير واسع الانتشار، وإن لم يكن متساويا. في زمن الكارثة النووية في تشيرنوبيل العام 1986، كنت أقوم بعملي الحقلي في الموريشيوس ووجدت أن قاطعي القصب الهندوموروشيين الريفيين ناقشوا نتائج ذلك في محال تناول المشروبات الروحية (الرم). بالمثل، المعرفة حول إمكانات الهجرة إلى بلدان معينة واسعة الانتشار في العديد من المناطق الريفية في البلدان الفقيرة - والكل يستمع إلى موسيقى البوب الأمريكية. على الضد من العولمة في أزمان مبكرة (من اقتصاديات الاسترزاع وما تلاها)، فإن هذا الشكل للعولمة يحفز ظهور الوعي التأملي حول النظام العولمي. بإيجاز، يبدو أن العديد من المجتمعات المحلية للعالم تصبح مدمجة على نحوٍ متزايد في

النظام العولمي على المستوى السياسي، والاقتصادي، والثقافي، ونطلع على ذلك على نحوٍ متزايد، ويوثق هذا الآن على نحو واســع من قبل الدراسات الأثنوجرافية الأحدث من النظريات المقتبســة أعــلاه، كما في كوماروف كوماروف (2009)، تســنغ (2005) وأولويغ (2007). إذا ما تآلف التشديد المبكر في الأنثروبولوجيا من فكرة عزل وحدة الدراســة لأغراض تحليلية، فإنه قد يبدو كأنه اســتبدل اليوم بالاعتقاد بأن الأنثروبولوجيا لا تستحق الاهتمــام إلا إذا أخذت في الاعتبار ألا تدخل فــي الترابطات التداخلية العولمية (انظر كذلك إريكسن، 2003، 2006، 2007ب).

مــن الناحية الأخرى، وجهــت انتقادات حادة إلى الميــول نحو «الثرثرة العولميــة» (كابفيرير، 2001، انظر كذلك فريدمــان، 1994)، والاحتفاء بعالم هجين حيث يحل «فضاء التدفقات» (كاستيلس، 1996) محل «فضاء الأماكن»، وحيث يمكن أن يوصف الخطاب على نحو طريف كأنه «لطخة ما بعد اللطخة» (أبادوراي، 1996 : 51). في فصول سابقة، ناقشت الانتقادات لوجهات النظر البنائية حول العرقية، وتجدر الإشــارة إلى أن النظرية الاجتماعية الجديدة، ما بعد الماركســية وما بعد الدوركايمية، مع تشــديدها علــى التغير، والمرونة والخيار، يمكن كذلك أن ينظر إليها على نحو أكاديمي بموازاة مع الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة والتي كانت منتشــرة جدا خلال التســعينيات. من خلال ملاحظة عالم الأنثروبولوجيا السويســري هانس – ردولف ويكر، بأن «نظرية معرفــة الكليات أتبعت بنظرية معرفة الصيرورة» (1997 : 21)، يفكر ويدعي، أن الاتجاه ما بعد الحداثي، التفكيكي، وما بعد البنائي «يستسلم لروح العصر (Zeitgeist) ويختــار مكانته فــي فريق الأيديولوجيــا الليبرالية (الجديدة)» (1997 : 21). يشترك كثيرون في هذه النظرة.

التغيرات في عالم العلاقات المتداخلة على مستوى الجماعة

لتكــن هذه علــى ما هي عليه، هناك القليل من الشــك فــي أن الهويات الاجتماعيــة في العديد من أجزاء العالم، في حقبــة ما بعد الحرب الباردة، تبدو أكثر انفتاحا للتفاوض مما كانت عليه في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، في الوقت نفسه التشديد على الهويات العرقية أو القومية «البدائية»

أقوى مما كان عليه. توضح التغيرات في الهويات الآسيوية البريطانية (انظر كما في برا، 1996) هذا. منظورا إليها بدرجة كبيرة في سياقات الطبقة في الخمسينيات والستينيات، ظهر التثاقف والعرقنة لهوياتهم الجمعية في العقود التالية، وخلال التسعينيات، استثمر العديد من المواطنين البريطانيين من ذوي الأصول الآسيوية قدرا كبيرا من الطاقة لتحرير أنفسهم من الصور النمطية لـ «ثقافتهم وهويتهم»، فيما سعى الآخرون إلى تقويتها. في كل أنحاء أوروبا، من إيرلندا إلى النرويج إلى القوقاز والأندلس، هناك خطاب حيوي ومتكرر حول أي من الهويات الجمعية التي يمكن أن يلحقها الفرد إلى نفسه. شكلت دول قومية جديدة في أوروبا الشرقية وأماكن أخرى، وظهرت مشكلات جديدة للأقليات. أيديولوجيا، استبدلت التوترات بين أشكال لليبرالية وأشكال للقومية بالشيوعية (انظر ماش، 1993، بالنسبة إلى بولندا، وهولي، 1996، بالنسبة لجمهورية التشيك، وفيرديري، 1996، بالنسبة إلى رومانيا، وهان، 2002، بالنسبة إلى بضع دول من أوروبا الشرقية). الدول الأوروبية العتيقة، والتي تنمو عدديا كل عقد من الزمان، تنقل قوتها إلى وحدة جديدة فوق - أممية، الاتحاد الأوروبي. تظهر حركات إقليمية، عرقية أو يمينية متطرفة متخوفة من الأجانب على كلا الجانبين لحدود الاتحاد الأوروبي، ويتمزق الناس بين ما يرونه عريقا أو جديدا. في أماكن أخرى من العالم، هناك كذلك حركات أيديولوجية قوية تتنافس من أجل الحصول على دعم الشعوب - الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وعلى نحوٍ متزايد، بعد حرب الخليج، في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، من ضمنها الشتات في أوروبا، وحركات السكان الأصليين و«الأقلية العرقية» في أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، أيديولوجيا «أبناء الأرض» في ماليزيا واحتفالات الثقافة ما قبل الكولومبية في المرتفعات البوليفية. يشترك عدد كبير من هذه الحركات في سمة حاسمة تجذب مشاعر الناس للروابط الأولية والأصالة الثقافية. روسيا منقسمة بين السلافوفيليين (slavophile)(*) والمتغربنين بالإضافة إلى كونها ممزقة

(*) سلافوفيليا، هي حركة فكرية ظهرت في القرن التاسع عشر تنشد تطوير الإمبراطورية الروسية بناء على قيم ومؤسسات مستمدة من تاريخ روسيا المبكر. أتباع هذه الحركة يعارضون تحديدا التأثيرات القادمة من أوروبا الغربية. وقد ظهرت حركات مشابهة في بولندا وهنغاريا واليونان [المحررة].

بـين عدد من الصراعـات العرقية (تيشـكوف، 1997)، المثقفون الأمريكيون منقسـمون بين أنصار التعددية الثقافية والإدماجيين (شليسـينغر، 1992)، الهند منقسـمة بين الهندوتفا، الإسـلام السياسي والحركات الانفصالية من ناحيـة، والعلمانيون من الناحية الأخرى. لا وجود لحركة سياسـية تقوم على أسـاس الجندر أو الطبقة قادرة على حشـد تأثير عولمي بالمقارنة بتلك التي تقوم على سياسات الهوية في العقود الأخيرة.

إذن، من ناحية، فإننا نشهد موجات محورية للتجانس الثقافي، وتوحدا اقتصاديا أكثر إحكاما (هيلد وآخرون، 1999)، ومشاركة متزايدة في العمل لقاء أجر والاقتصاد النقدي، واسـتهلاكا متزايدا للسـلع الثقافية العولمية (من المسلسـلات التلفزيونيـة اليومية إلى الكوكا كـولا)، وتدفقا متزايدا للناس من وإلى محطات متنوعة. خلق التأسيس واسع الانتشار للمحطات الفضائية فـي الثمانينيات ظروفا للتزامن على مسـتوى عولمي: يمكن أن تشـاهد الأحداث الآن في أي مكان بغض النظـر عن المكان الذي تحدث فيه. الانتشـار المذهـل للإنترنت بعد عقدٍ من الزمان (انظر كاسـتيلس، 2001، إريكسـن، 2001 أ)، والذي له وفق آخر إحصاء (ربيع 2010) أكثر من مليار مسـتخدم، هو شـكل ذو صلة للتقلص العولمي، ويعمل كوسـيط جماهيـري، وعلى نحوٍ متزايد من خلال خدمات «الشـبكات الاجتماعية» الافتراضية، على مستوى الاتصالات بين الأشخاص.

كمـا رأينا، من الناحية الأخرى، تسـتمر «محليات» أو خصوصيات جديـدة – عادة ذات طبيعة عرقية، دينية أو إقليمية – في الظهور لتؤكد مطالبهـا فـي مواجهة المراكز. ربمـا التأكيد الأكثر إثـارة من هذا النوع حتـى الآن، وهو كذلك فعل عابر للقوميات على نحوٍ عميق، كان الاعتداء الإرهابي على الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشـر من سبتمبر 2001. كان قد برر، من قبل المسلمين المجاهدين من ذوي الأصول العربية، ضمن إطار الخطاب الكلاسـيكي، وإن كان العنيف، لسياسات الهوية. لم يشر أسامة بن لادن إلى اسـتغلال الغرب للشعوب الفقيرة (وجهة النظر الماركسـية)، بل إلى المعاملة المذلة للمسـلمين، وانتهاكه لأرض المسلمين، وعجرفـة الولايات المتحـدة. بكلماتٍ أخرى، دافع عـن الإرهاب المعادي

المســـتمر للولايات المتحدة باعتباره شكلا من أشـــكال المقاومة وباعتباره «سياســـة للاعتراف». كما جادلت مطولا في فصول سابقة، فإن عمليات الحداثة أو التجانس هي شروط ضرورية لمثل هذه الحركات - المعتدلة أو المتشـــددة، كما يمكن أن تكون الحالة - لتطوير وتوضيح مطالبهم بصورة مؤثـــرة. أما فيما يتعلق بالقومية، فـــإن فكرة القومية هي بحد ذاتها فكرة عولمية، تطورت ابتداء في أوروبا والشـــتات الأوروبي. بالإضافة إلى ذلك، فإن الإدماج الاجتماعي في أنظمة أوســـع هو شـــرط لكي تصبح هوياتهم ذات صلـــة على الإطـــلاق، بما أن الاتصـــال لا العزل هو مـــا يولد هوية اجتماعية. هذا واضح بصورة كافية. أشـــارت أكثرية الأمثلة التي نوقشت في هذا الكتاب إلى أهمية التغير الاجتماعي والاتصال بالآخرين من أجل ظهور الهويات الاجتماعية الجديدة. غير أن السؤال هو كيف ستبدو تلك الهويات في المستقبل القريب؟

العولمة والمحلية

طلبـــة الهويـــات والأيديولوجيات العرقية والقوميـــة ، في مركز الهياج النظـــري والتاريخي الذي ألمحت إليه. قيـــل إن الدولة القومية أصغر جدا مـــن أن تنجز مهمات معينة، وأكبر جدا مـــن أن تنجز مهمات أخرى، أكبر من أن تعطي الناس شـــعورا بالمجتمع المحلي، وأصغر من أن تحل المشاكل التي تواجه الإنســـانية، ويمنح هذا الصلة المســـتمرة للاهتمـــام التحليلي بصيرورة الهوية وتماسك الجماعة، ولكنه يقترح كذلك ضرورة وجود أطر جديـــدة. طرحت صناعة النمو الأكثر مدعاة للإثارة في العلوم الاجتماعية والدراسات الثقافية خلال التســـعينيات هذا التحدي. مصطلح «العولمة»، الذي اســـتخدم لأول مـــرة من قبل عالم الاجتماع رونالد روبيرتســـون في الثمانينيات (انظر روبيرتســـون، 1994)، أصبح قصة نجاح فوري في عالم ما بعد الماركسية، بعد البنائية، وإلى حدٍ ما في عالم ما بعد الحداثة مقتبل التســـعينيات، مقدما تنظيرا للعالم باعتباره «شـــبكة الشبكات» (مصطلح أولـــف هانيرز)، والتـــي تنطوي على الصيرورة، والمرونـــة، والتعقيد. قوبل تيار دراســـات العولمة بردود فعل مختلطة مـــن قبل الأنثروبولوجيين، ممن

شعروا بالقلق حول مستقبل الإثنوغرافيا في عالم لا يبدو أن فيه ما هو محلي بعد الآن. على الرغم من ذلك، سرعان ما أصبح واضحا أن الظواهر العولمية في الغالب يمكن أن تدرس في تعبيراتها المحلية، وأن العولمة الثقافية كانت دائما مساوية للعولمية – المحلية (glocalisation)، وذلك هو الانصهار المبدع للوحدات المحلية وغير المحلية. لسنا في مجال التعمق في دراسات العولمة الأنثروبولوجية، ولكن يجب أن يقال إن أكثر السمات تغلغلا للعولمة الثقافية قد تكون حقيقة أن الحداثة التأملية قد تواجه الآن أينما كانت. كتب اثنان من المدافعين الرواد عن النسبية الثقافية، هما مارشال ساهلينس وكليفورد غيرتس، كل على انفراد مقالة أواسط التسعينيات، واصفين بسخرية ذاتية فقدان «التفاوت الراديكالي» وقدرة «السكان الأصليين» المعاصرين على الحديث عن، والترويج سياسيا لـ«ثقافتهم»، أو الكاستوم في حالة ساهلينس الميلانيزية، في سياق بقايا ذكرى النظرية الأنثروبولوجية للثقافة (غيرتس، 1994، ساهلينس، 1994، انظر كذلك إريكسن ونيلسون، 2001: فصل 9). يستجيب ساهلينس على الرغم من ذلك لفرضية التوحد الثقافي المتنامي من خلال صياغة مصطلح «جعل الحداثة محلية»، والتي تغطي الخلفية نفسها لـ «العولمية – المحلية». الحقائق التي درست من قبل الإثنوغرافيين مبنية بصورة رئيسية على التجربة، والتجربة دائما شخصية وعادة محلية. يشير هذا إلى أن الدراسات الأنثروبولوجية النموذجية للعولمة ستكون أكثر احتمالا لتركز على، قل، أهمية الموسيقى الريفية والغربية لسياسات الحياة في ريف النرويج، أو تأثير الخطاب الأيديولوجي لما بعد حرب الخليج في قرى الصيد الملاوية، من، قل، التركيز على القوة العولمية لمايكروسوفت أو ماكدونالد. ما هو جديد حول هذا بصورة رئيسية هو الوعي المتزايد لأهمية إدخال البحث في سياقات كونٍ أوسع من، قل، القرية أو الإقليم أو الأمة.

في هذا العالم، والذي يمكن أن يوصف كعالم ما بعد التقليدي بالنسبة إلى عدد متنام من سكانه، يواجه الأفراد بخيارات أكثر ونصوص أقل مما كان يحدث من قبل. لأخذ مثل مألوف بالنسبة إلى عدد من القراء، فإن

الجيل الثاني للمهاجرين في أوروبا الغربية قد يكون ميالا على نحوٍ معقول لثلاثة أنواع رئيسية من الاستراتيجيات: الهويات ذات النزعة الصفائية، المحافظة وإعادة إنتاج (بأفضل ما يكون) التقليد، الهويات الموصولة، «العيش في عالمين اثنين» وازدواج الهوية الأصلية مع تلك التي للمجتمع المضيف، أو الهجين أو الهويات الكريولية التي تعترف بالخلط بوصفه حقيقة للحياة. الأدوات المستخدمة لدراسة العلاقات العرقية ضرورية لفهم هذا النوع من الأوضاع، ولكنها ليست كافية، من حيث إن الحدود المفترضة مسبقا من خلال الدراسات العرقية هي بالضبط ما تم تحديه في هذه الخطابات للهوية.

في سلسلة طموحة للمقالات، يبدأ جوناثان فريدمان (1987، 1990، 1991) من افتراض أن العولمة والمحلية هما عمليتان متداخلتان وتعتمد إحداهما على الأخرى بالتبادل. كما جادل أولف هانيرز (1990) في سياق مماثل: يعتمد الأشخاص العالميون على الأشخاص المحليين لكي يروا أنفسهم، ولكي يراهم الآخرون، بوصفهم عالميين. قد نضيف كذلك أن العالم هو عالم منفرد حقا (كما يضعها غيدنز، 1990) – ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنه مبني محليا بدرجة كبيرة.

ومن ثم وضع فريدمان الخطوط العامة لخمس استراتيجيات رئيسية، والتي يدعوها «استراتيجيات الحياة، نماذج لتلبية بناءات الرغبة التي تظهر في النقاط المختلفة للنظام العولمي». الأول حداثي. طبقا لوجهة النظر هذه، يمكن للمجتمع أن يحكم بصورة مؤثرة وفقا لمبادئ أخلاقية ومفهومة، ويمكن للذات، والمجتمع، والعالم أن يتطوروا وفقا لمعايير متعارف عليها في الوقت الحاضر.

تتبنى الاستراتيجيات الأربع المتبقية على فرضية أن هذا النوع من الهوية الاجتماعية والسياسية يتعذر الدفاع عنه، بسبب أنها لا تؤدي الغرض منها. أولاها ما بعد حداثي بصورة واضحة، ويمكنه افتراض صياغتين متكاملتين: مسافة ساخرة من كل صيرورات الهوية، ولكن مع وعي حاد بفقدان الهوية، واتكال نرجسي على الاستهلاك بوصفه وسيلة لتقديم الذات. يتهم عدد كبير من التحليلات النقدية للمجتمع الحديث

الرأسـمالية والمجتمع كبير المدى بتشجيع هذا النوع من الهوية الاجتماعية المشرذمة، غير المسيسة، والعدمية. في الحقيقة، كان الشعور بنزع الجذور والاغتراب الـذي تبع الثورة الصناعية قوة محفزة بالنسـبة إلى كثير من علماء الاجتماع الكلاسيكيين، من ماركس إلى دوركايم وفيبر.

الاسـتراتيجية التاليـة تقليديـة. يمكن أن تكون دينيـة و/ أو عرقية، وتتضمن العديد إن لم يكن معظم الحركات العرقية والقومية التي وصفتها في هذا الكتاب. طبقا لفريدمان، نجم هذا النوع من المشـاريع عن حاجة مجربة بين الأفراد في المجتمعات الحديثة لـ «يدخلوا [أنفسهم] في مشروع أكبـر حيث تكون الهويـة صلبة وثابتة على الرغم مـن الحراك، والنجاح، والتغيرات الخارجية أخرى في الظـروف الاجتماعية» (فريدمان، 1991: 361). ترتبـط الحركات البيئية السياسـية بهذه الاسـتراتيجيات (انظر غيدنـز، 1990، عن الحركة التقليدية «الخضـراء»). قد تكوم العديد من الحركات العرقية إذن، ضمن هذا الإطار التحليلي، مع «البيئيين المغرقين» والأصوليـين الدينيين بوصفهم «تقليديـين». على الرغم من أنهم غالبا ما يظهرون كمعادين للحداثة، فإن الحداثة شرط لظهورهم.

تدعى الاستراتيجية التالية: العالم الثالث، وقد طورت من أجل جذب الثـروة والقوة من خلال الرعاية. تعمل سلسـلة الراعي - الزبون في كلا المستويين المحلي والدولي. يعتقد أن الاستهلاك مهم من قبل الموالين لهذه الاستراتيجية، تم التخلي عن تطوير البنى التحتية القومية.

تدعى الاستراتيجية الأخيرة: العالم الرابع، وهي استراتيجية «الخروج من النظام» - تشـكيل مجتمعات محلية مستقلة اسـتقلالا ذاتيا سياسيا تهدف إلى إعادة إنشاء الهوية وطراز الحياة المكبوتة سابقا.

استراتيجيات الحياة الخمس هذه ليست عصرية بالتبادل، ولكنها تقترح (1) تنوعـا نوعيا عظيما ضمن النظام العولمي، (2) وجود نظام عولمي يرتبط بـه المرء. في فصلٍ سـابق، ثبت أن كل سـاكن تقريبا للعالـم المعاصر مجبر على أن يكون مواطنا. انسـجاما مع نظرية العولمة، قد يضيف الواحد أن كل واحـد تقريبا مجبر لأن يكون مسـتهلكا بطريقة أو بأخرى. تبدو عملية ربط اسـتراتيجيات «العالم الثالث» و«العالم الرابع» شـائعة بين السكان المحليين،

ممن يناضلون في الوقت نفسه من أجل تقرير المصير ومن أجل مستوى معيشة مادي أعلى. قد تجمع الجماعات المهاجرة في أوروبا الاستراتيجيات «التقليدية / العرقية / الدينية» و«ما بعد الحداثية». وبالمثل، قد يكون الجمع بين استراتيجيات «الحداثي» و«ما بعد الحداثي» شائعا في أوروبا الغربية، حيث يهتم الناس بقوة بأسلوب حياتهم هم ومجال مجتمعهم.

ما هو مميز في هذا النوع من وجهات النظر هو القناعة بأن العالم تغير حقا بطريقة تسمح بأنواع أخرى من التحالفات عن تلك التي كانت قابلة للحياة في السابق. لبعض هذه التحالفات رقعة عرقية أخرى لن يكون لها ذلك بالكاد يمكن أن تعتبر الحركة الإسلامية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا عرقية. إنها تهدف إلى تضمين عدد كبير من الناس ممن يعترف بأنهم متنوعون ثقافيا وبجذور مختلفة. مع ذلك، فهي تشترك في العديد من السمات مع الحركات العرقية: إنها معادية للحداثة وتقليدية، إنها تهدف إلى إعادة تأليف الجوانب المتلاشية على ما يبدو للمجتمع، والثقافة والهوية، ويمكن أن ينظر إليها، في الوقت نفسه، كاستراتيجية للحداثة وفق مقاييس الواحد بنفسه (غيلنر، 1992).

الهويات والولاءات

حول موضوع الهويات المجزأة، يكتب آي أم لويس: «يدين الناشط العالمي الملتزم القومية الضيقة (الحركة القومية الإنجليزية الصغيرة) تماما كما يدين الناشط القومي بصورة جلية القبلية، وفخذية القبلي، وعائلية رجل القبيلة» (1985: 359). منذ تصوير إيفانز بريتشارد (1940) للفخذ الجزئية بين النوير، كانت هذه الطريقة في التفكير ومازالت بيننا في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية. كما رأينا في فصول مبكرة، فإن وجهة النظر هذه عن الهوية والجماعات يمكن أن تكون واضحة جدا في دراسات العرقية. مع ذلك علينا أن نتحرك خطوة واحدة أبعد. من حيث إن إيفانز بريتشارد لم يتعامل بالكاد مع الخاصية الجزئية للهويات – الهويات السياسية بوصفها دوائر مركزة، كما يمكن القول – أشار كذلك إلى أن الولاءات المتصارعة قد تخفض التوترات وتمنع الصراعات بين الأفخاذ.

النويـــر أبويون. إذا كانت لعدد كاف من الرجال النوير في الفخذ «س» علاقات مصاهرة في الفخذ «ص» - إما بســـبب أنهم متزوجون بنساء من الفخذ «ص»، أو بســـبب أن أخواتهم متزوجات من ذلك الفخذ - فإن هذا محفز قوي لعدم بدء خصومة مع ذلك الفخذ. إذا ما كان هناك فقط قليل مـــن الرجال المتحالفين جدا، وكانـــت الخصومة حقيقة، فقد تخبر الأقلية ولاءات متصارعة - قد يشـــعرون بعدم الارتياح سواء اشتركوا في العراك أو بقوا في البيت. زد على ذلك، أن الولاءات المتعددة أو المتصارعة لا تعمل فقط على أســـاس القرابة، تشكل الروابط المســـتدامة كذلك على أساس التابعيـــة لجماعة العمر، والتجارة والصداقة الشـــخصية. وفقا لتحليلات إيفانز بريتشـــارد نفسه، تحديدا في اســـتخدام غلكمان (1982 [1956]) لمادتـــه، يبدو أن هذه الشـــبكة المتقاطعة للولاءات المتصارعة تخلق نســـقا اجتماعيا مســـتقرا بصورة نسبية فيما بين جماعات النوير التي تعيش في حالة شبه حرب دائمة.

في ســـياق العرقية، قد تكون الولاءات المتعددة مشـــكلة بالنســـبة إلـــى الأقليات، ممن قد يكون أعضاؤهـــا موالين لـ - وبالحقيقة أعضاء فـــي - جماعتين أو أمتـــين عرقيتـــين، أو جماعة عرقيـــة واحدة وأمة واحـــدة. ولكن لماذا يتحتم على هذه أن تكون مشـــكلة؟ بوضوح بســـبب أن أيديولوجيا الدولة القومية تبقى متجانســـة وأنه ينظر إلى العلاقات بـــين الدول باعتبارهـــا تنطوي على صراع محتمل. هنـــا، ربما أن علينا أن نتذكر أن الأمم المتحدة (كذا) هي منظمة ليســـت مؤهلة للتدخل في الشؤون الداخلية. عندما دخل صدام حسين الكويت في أغسطس العام 1991، فقد كســـر القواعد الدولية، ولكنه عندما جرب أسلحة كيماوية جديدة على الأكراد العراقيين، فإنه لم يفعل. خلال التسعينيات، اتسعت هـــذه المبادئ بدرجة عظيمة من خلال سلســـلة مـــن التدخلات الدولية فـــي الصراعات والتي يمكـــن أن ينظر إليها بأنهـــا صراعات داخلية - الصومال، رواندا، يوغســـلافيا، أفغانســـتان والعراق - عملية شـــهدت اعترافـــا متناميا بالطبيعة العابرة للصراع، والتي تســـهم بلا شـــك في إضعاف الدولة القومية.

يوضع العديد من الشعوب في العالم المعاصر بنائيا كأن لديهم ولاءات متعددة في سياقات عرقية. بعيدا عن العمال المهاجرين اللاجئين والعمال الوافدين، فإن العائلات العابرة هي مثال جلي شائع على نحو متزايد. مع ذلك، لا تحتاج الولاءات المتعددة إلى أن تتبع خطوطا عرقية. أظهر كينيث ليتل (1978) كيف أن ولاء الجندر - بين النساء - يمكن أن يقطع عبر خطوط عرقية في المجتمعات الأفريقية، مخففا صراعا على نحو كامن وخالقا مشكلات لمحاولات تشكيل جماعة عرقية. إذا ما رأت النساء أنه يشتركن بمصالح ضد الرجال، عبر الحدود العرقية، من ثم ستتقض هويتهن الجندرية الهوية العرقية. يمكن أن تكون عضوية الطبقة الاجتماعية أساسا آخر للولاء والهوية. حتى في الموريشيوس، حيث هناك اتفاق عام على أن التقسيمات العرقية هي الأكثر أهمية، يتشكل التضامن على امتداد خطوط طبقية بين فترة وأخرى. في العامين 1970 و1979 كانت هناك إضرابات رئيسية توحد الكريوليين، والهندوس والمسلمين ضد أرباب عملهم، ونجحت الأحزاب السياسية أحيانا في التسامي على العرقية. في هذه الحالة، فسخ التضامن الطبقي بجلاء التضامن العرقي، من حيث إن بضعة أصحاب عمل انتموا إلى الفئات العرقية نفسها للمضربين.

في العالم المعاصر، تتشكل الهويات الاجتماعية عبر بضعة خطوط أخرى كذلك. يدرب موظفو الشركات العابرة ليكونوا أصحاب ولاء لشركتهم بدلا من بلدهم، وقد يعين الآلاف منهم لمهام في بلدان أجنبية. قد تكون شبكات التضامن المهني كذلك عابرة للقارات وتمر عبر خطوط عرقية. يمكن أن يكون لعالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي بالتأكيد شيء ما مشترك مع عالم الأنثروبولوجيا الهندي لا تشترك به مع جارها. هناك شبكات عابرة، توسط هذه الأيام في الأغلب من خلال الإنترنت، رابطة الكثير من جماعات المصلحة المتناقصة بدرجة أو بأخرى من الالتزام. يوفر هذا النوع من الشبكات بجلاء فرصا من أجل التعبير عن الهوية المشتركة. ونستطيع أن نمضي على هذا المنوال. السؤال الذي يجب أن يسأل يخص ما إذا كانت الهويات العرقية بشكل افتراضي، أكثر «أساسية» من غيرها أم لا. يمكن أن يقول البعض نعم، ويمكن أن يقول البعض الآخر لا، وتلك هي الحالة.

علينا أن نشدد هنا على أن الهويات المتعددة ليست مثل الهويات الجزئية. لا يمكن للهويات المتعددة أن توضع في دوائر متراكزة بطرق منظمة، يمكن أن تكون بالكاد ممثلة بيانيا على الإطلاق. إنها تقطع عبر إحداها الأخرى بنفس طريقة الشبكات المفتوحة غير المتجانسة لساندرا والمان (الفصل السابع): يملك الواحد هوية مشتركة مع أناس مختلفين في أوقات مختلفة. في هذا النوع من الوضع الاجتماعي، مجموعات المكانة للأفراد لا تجمع حول علاقات اجتماعية معقدة بعدد محدود من الناس، ولكنها تكون متنوعة ومرنة.

الجندر والعرقية الأممية

بكلمات أخرى، يمكن أن تكون الهويات والمبادئ غير العرقية للتباين الاجتماعي مهمة بدرجة عالية. نوقشت العلاقة بين الطبقة والعرقية، وبخاصة في الفصلين الثالث والخامس. يمكن القول إن هوية الجندر ذات أهمية اجتماعية عظيمة كذلك في كل مجتمع إنساني، على الرغم من أن التنظيمات السياسية التي تقوم على الجندر نادرة نسبيا. تماما كما أشارت البحوث التي أجريت أخيرا عن العرقية إلى أن العرقية ينبغي أن تميز عن الثقافة، فإن البحوث التي أجريت أخيرا عن الجندر جادلت بأنه لا ينبغي النظر إلى الجندر بصورة رئيسية كبناء بيولوجي، بل كبناء ثقافي تبرر شرعيته من خلال الإشارة إلى البيولوجيا (انظر ستراذرن، 1988: الفصلان الأول والثاني). وفقا لوجهات النظر هذه، ينظر إلى الجندر بطريقة مثمرة أكثر كعلاقة اجتماعية وليس كجوهر يتألف من «خواص» أو «سمات شخصية» – مرة ثانية، هناك متوازيات لافتة للنظر مع البحث حول العرقية.

تتباين العلاقة بين الجندر والعرقية إلى هذا الحد، ويمكن أن تكون معقدة، بمعنى أنها تتطلب كتابا آخر لتنصف الموضوع. سأعطي إذن مجرد مخطط بسيط لبعض القضايا المركزية.

ترتبط القوالب الجنسية في العديد من المجتمعات بالعرقية بمعنى أن بعض الفئات العرقية للرجال (كالسود في الولايات المتحدة) قد يكون

لديهم ســمعة للفحولة الجنسية وبعض فئات النســاء بالمثل لديهن سمعة كنســاء محتشــمات أو شــهوانيات. غالبا ما يســتخدم التصور الجندري ليصف الجماعات العرقية ككل («كل جماعة «س» مخنثون»، و«كل جماعة «ص» عنيفون بلا أخلاقيات»، وهكذا).

فــي بعض المجتمعات بالكاريبي، هنــاك تداخل علاقاتي رمزي قوي بــين الطبقة، العرقية والجندر في التصنيــف الاجتماعي. في الترينيداد، الأقطــاب التصنيفية هي الأفارقــة – الهنود، الذكــور – الإناث، الطبقة العاملة – الطبقة الوســطى. على وجه العموم، النســاء، والهنود وأعضاء الطبقة الوســطى يعتقد أنهــم يحملون خصائص معينــة – إنهم يعتبرون «محترمــين» أكثر من الرجــال، الأفارقة وأعضاء الطبقــة العاملة، ممن يعتبرون أفرادا أقوياء لديهم القليل من الشــعور بالمســؤولية. إذا لم يلتزم أحدهم بموعد ما، على ســبيل المثال، قد يفســر هذا بالإشارة إلى حقيقة أنه رجل، أفريقي و / أو عضو في الطبقة العاملة.

فيما يتعلق بالمكانة البنائية في المجتمع، هناك تشــابه بين النساء في بعض المجتمعــات وبعض الجماعات المحلية إلى الحــد الذي يكونون فيه فئــات «صماء بكماء» (تعبير أردينيــر، 1989 [1975]) مع القليل من القوة الرســمية. النساء المضطهدات والســكان المحليون المضطهدون، مجبرون على اســتخدام لغة المهيمنين عليهم لكي يكونــوا قادرين على التعبير عن مصالحهــم، وهم لا يملكون القوة ليحددوا ســياقات الخطاب. علمت كلتا الجماعتين أن هويتهما الاجتماعية التفصيلية غير قابلة للتغيير وبيولوجية (على الأقل في حالة النساء)، وبالنتيجة فإن خضوعهن «طبيعي». قد تخبر كلتا الجماعتين بأن إسهاماتهما في المجتمع لا قيمة لها وأن عليهما بسبب ذلك أن تبقيا خاضعتين.

على الرغم من ذلك هناك فرق جوهري بين أنساق الجندر والأنساق الأخــرى للتبايــن، ومن ضمنها العرقيــة. في كل مجتمع إنســاني، هناك أيديولوجيــا تقول مــا معناه إن الرجال والنســاء يحتــاج أحدهم للآخر، بمعنى أنهما متكاملان. قد تطرد الأقليات، تباد أو تهمل – لا يمكن للنساء أن يعاملــن بالطريقة نفســها إذا مــا خطط القادة السياســيون من أجل

الاستمرارية المجتمعية. العزل الفسيولوجي على امتداد خطوط الجندر هو كذلك أكثر صعوبة لتحقيقه من العزل على امتداد خطوط عرقية. في كل مجتمع حيث يكون مفهوما أن تتحدث في المجالين المنزلي والعام، سيمثل كلا النوعين من الجندر في المجالين المحليين.

تناقش بعض وجهات النظر المثيرة للاهتمام عن التصور الجندري في الأيديولوجيا العرقية والقومية في عمل أنثياس ويوفال (1989) أحد الكتب القليلة التي ناقشت العلاقة بين القومية والجندر - ديفيز بين القومية والجندر (انظر كذلك موس، 1985، باركر وآخرين، 1992، بي وليامز، 1996، ولفورد وميللر، 1998، يوفال - ديفيز، 1997). يظهر المساهمون أنه بقدر تعلق الأمر بجعل علاقات الجندر ذات صلة رمزيا في الأيديولوجيا القومية، فإنها تميل إلى إعادة إنتاج نظرة أبوية للعائلة. إذا ما اعتبرت الأمة كجماعة قرابية مجازية، فإن دور الأم المجازي ينبغي أن يعاد إنتاجه - لرعاية الأولاد ولتوفير الخدمات المنزلية. في صورة الحرب، فإن هذا الدور السلبي للنساء مبرهن عليه على وجه الخصوص. «قاتل الآباء/ وانتحبت الأمهات»، من عبارة شهيرة في النشيد الوطني النرويجي. إذا ما صورت الدولة القومية رمزيا كعائلة بشكل واضح، من ثم فإنه يصبح مفهوما التحقق من العلاقات العائلية الواقعية في المجتمع موضوع الدراسة لإيجاد مصادر التصور القومي. هنا قد نجد أن القومية تميل إلى إنتاج وتقوية علاقات الجندر السائدة في مجتمع، وإن كان بوضعها على مستوى تجريدي أكبر.

أخيرا، ينبغي الإشارة إلى أن المجال الذي قد يكون خصبا على وجه التحديد (إذا ما سمح بالمجاز) من أجل التحقق من الديناميكيات بين ولاءات الجماعة والجندر، هو الرياضة. الرياضات المشاهدة في معظم المجتمعات يهيمن عليها الذكور، وتقدم لنا رمزية غنية لم تحلل بصورة مناسبة حتى الآن بالعلاقة مع القومية، العنف، والجنس (ولكن انظر آرتشيتي 1999، غيليانوتي وروبيرتسون، 2009، ماكلانسي، 1996).

يكاد يكون من الصعب على رجل أن يرتبط بجماعة أنثوية عسكرية كأن عليه أن يغير عضويته العرقية بصورة مطلقة. النقطة ليست، إذن، أن

كل مفهومات فروق الجندر أو الفروق الثقافية هي اختراعات خالصة، بل إن كل تمييز – مهما بدا «موضوعيا» أو «طبيعيا» – في حاجة إلى أن يرمز ثقافيا لكي يتم الاعتراف به.

ما وراء العرقية

مالت دراسات العرقية إلى إبراز تشريع آليات الحدود واستخدام العلامات الصريحة للتمايز في إعادة إنتاج الهويات العرقية. مع ذلك، كما رأينا، فإن من النادر أن يكون في إمكان العالم الاجتماعي أن ينقسم بأناقة في جماعات ثابتة بحدود واضحة، معايير غير غامضة للعضوية والصلة الاجتماعية الشمولية. وعليه، قد يمنع التركيز الأحادي على العرقية الباحث من رؤية الأنساق الاجتماعية بطرق أخرى قد تكون ذات صلة كذلك.

أولا وقبل كل شيء، فإن وجود الشواذ العرقية أو الفئات الحدية ينبغي أن يذكرنا بأن حدود الجماعة لا تخلو من الإشكاليات. تلك هي جماعات أو أفراد ممن هم «بين بين»، ليسوا «س» ولا هم «ص»، بل قليل من كليهما. قد تكون عضويتهم الواقعية للجماعة مفتوحة للتفاوض الظرفي، قد تنسب من قبل الجماعة المهيمنة، أو قد تشكل الجماعة فئة عرقية منفصلة.

ثانيا، المعايير غير العرقية لعضوية الجماعة ذات صلة ظرفية في كل مجتمع، وفي المجتمعات المعقدة الحديثة فإنها تتكاثر ويمكن أن تعرف كهويات متعددة. قد تكون الأشكال المختلفة لولاء وعضوية الجماعة متطابقة بدرجة كبيرة مع العضوية العرقية، أو قد تمر عبرها.

هل لايزال مثمرا من الناحية التحليلية أن نفكر في العالم الاجتماعي في سياق العرقية؟ ربما مصطلح أوسع، مثل «الهوية الاجتماعية»، قد يكون أكثر صدقا لتدفق وتعقيد العمليات الاجتماعية، ويسمح لنا لندرس تشكيل الجماعة وتحالفها على امتداد تنوع أعظم للمحاور مما يفعله التركيز أحادي العقلية على «العرقية». كما شدد أولف هانيرز، قد لا يربط التعقيد الثقافي مجتمعا بتباين الجماعة بالضرورة مع العرقية: «لدى المجتمعات

المعقدة أنواع أخرى من الصلات بين تنوعات الفهم الشائع، أنواع أخرى للهامشية [كما هو الحال مع العرقية]» (1992: 133).

إحدى المشكلات التي تخص مفهوم العرقية أنها تنطوي على أن هناك وجودا لظاهرة عرقية (فان دين بيرغ، 1981) في العالم تتطلب تفسيرا منفردا – وذات أصول بيولوجية أو أخرى مشتركة وموضوعية. إن علينا أن نكون حذرين عند تعديل مفهوم العرقية بهذه الطريقة. بالأحرى، من الحصافة أن نتبع كوماروف وكوماروف (1992: 54)، ممن ثبتا أن العرقية «تصف كل مجموعة العلاقات وشكل الوعي». ولكن كشكل للوعي «فإنه واحد بين العديد... كل منها ينتج باصطدام بنى تاريخية معينة بالتجارب الإنسانية واشتراط الفعل الاجتماعي» (1992: 54).

يخص السؤال ذو الصلة الطرق التي نفكر بها حول الحدود العرقية. تظهر العديد من الأمثلة التي تمت مناقشتها في فصول مبكرة أن مثل هذه الحدود غامضة في الغالب. في هذا المجال، تبدو نظرية المجتمع التعددي ناقصة من حيث إنها تفترض، بطريقة بديهية، أن التحالفات العرقية هي من أكثر الوحدات أساسية في المجتمعات الثنائية. ليس من الواضح دائما من الذي ينتمي إلى الجماعة ومن لا ينتمي، ولا أي من أنواع الجماعات يمكن أخذها بعين الاعتبار وأيها لا تؤخذ بعين الاعتبار. لا نستطيع أن نفترض أسبقية أن التحالفات العرقية أكثر أهمية من الأخرى.

مال البحث عن تشكيل الجماعة والهويات الاجتماعية إلى اعتبار الجماعات حصرية بالتبادل بطريقة رقمية: إما أن يكون الواحد عضوا في «س» أو لا يكون. أظهرت على أية حال أن الناس يمكن أن يكونوا «س» بطريقة ما. قد تكون الطريقة الرقمية للتفكير حول الجماعات والهويات تأثرت بالأيديولوجيا والممارسة القومية، ووفقا لأيهما لا يمكن أن يكون مواطنا في الدولة وليس مواطنا في الوقت نفسه. مع ذلك، في الحياة الحقيقية لا يصنف الناس بصورة اعتيادية أحدهم الآخر بالإشارة إلى مواطنتهم. العديد من المكانات الأخرى ذات صلة. من ثم، ربما يكون مناسبا أكثر أن نفكر في الهوية على وجه العموم كظاهرة نظيرة أكثر

مـــن أن تكون ظاهـرة رقمية. متصورة بهذه الطريقة، فإن درجات التشـــابه والاختلاف، الإدماج والإقصاء، يمكن التعرف عليها. قد يكون الناس قليلا من هذا وقليلا من ذاك.

ميدانيا، تظهر الهويات الاجتماعية منســـابة، قابلة للتفاوض، ظرفية، نظيرة (أو تدريجية) ومجزأة. إنه إذن سؤال تجريبي عما إذا كانت الهويات المختلفة متقاطعة بالتبادل، وبالتأكيد فإن المجتمعات العرقية هي ابتكارات اجتماعيـــة وثقافية. كمـــا أظهرنا في فصل ســـابق، الهويـــة مرنة وقابلة للتفـــاوض، ولكنها ليســـت مرنة بلا حدود. أخيرا، فإنهـــا حقيقة كونية لا يستطيع كل واحد أن يساهم في مجتمع محلي معين. كل تصنيفات عضوية الجماعـــة يجـــب أن تكون لها حـــدود، إنها تعتمد علـــى الآخرين من أجل تحقيق المعنى.

بمثالي الميداني الأخير، سأضع مخططا للعملية الاجتماعية المعاصرة، حيثما قد يبدو كأن العرقية تفقد صلتها بالموضوع.

نهاية العرقية

يعتمـــد ما إذا أصبحت الهويات العرقية ذات صلة سياســـيا أو لم تصبح على النســـيج الاجتماعي الأوسع. أظهرت كيف أن العرقية يمكن أن تفترض أشكالا متنوعة وقد تظهر من ظروف تاريخية مختلفة. جادلت في أن «البعث» العرقي قد يكون سمة موروثة للحداثة، وأن العديد من منظري الحداثة ممن تمســـكوا بفكرة أن التحالفات العرقية أصبحت مهجـــورة، كانوا على خطأ. مـــع ذلك، علينا أن نتذكر أنه، بعد أن يقال ويفعل كل شـــيء، لا تبرز العرقية بالضرورة من الحداثة، وأنها ليســـت بالضـــرورة محصلة نهائية. كما يذكرنا جيرد بومان (1999)، كل الهوية هي صيرورة هوية، وكما يقول ديفيد مكرون، «ينبغـــي أن ينظر إلى الهويات كمصدر اهتمام بـ «الطرق» بدلا من «الجذور»، وكخرائط من أجل المستقبل بدلا من آثار من الماضي» (1998: 34).

كان سوق العمل الموريشي تقليديا مجزأ عرقيا على نحو قوي. بسبب التصنيع (خلال وبعد الثمانينيات) ودمقرطة النظام السياســـي (من 1947 فما فوق)، فإن هذه التجزئة في العديد من المجالات تعطي فرصة لســـوق

العمل بالحصول على موظفين على أساس الاستحقاق الفردي بدلا من العضوية العرقية. يمتلك عدد كبير من المصانع والفنادق الجديدة من قبل أجانب بلا التزامات عرقية. يصبح الاستحقاق بدلا من الصلات هو المعيار للتوظيف في سوق العمل.

في الوقت نفسه، تتعمق دمقرطة التعليم. يتلقى عدد متنام من الموريشيين تعليما أعلى في الخارج ويعودون فيما بعد إلى الجزيرة. قبل الاستقلال، كان التعليم العالي محجوزا عموما لمصلحة عدد لا يزيد على أصابع اليد الواحدة من العوائل الثرية. في المدن، يعيش الناس على نحو متزايد في أحياء تتناسب مع طبقتهم بدلا من العيش في أحياء عرقية. كذلك، تظهر المنافذ الجديدة للحياة الاجتماعية غير الرسمية: المطاعم السريعة، النوادي الرياضية الجديدة، الأحزاب المنظمة من قبل كبار الموظفين وهكذا. لا تقوم معظم هذه الميادين الجديدة بصورة رئيسية على أسس عرقية.

من وجهة نظر الفرد الموريشي، تظهر فرصه أو فرصها مختلفة جدا عما كانت عليه الحال قبل ثلاثين عاما مضت. يطرى بدرجة عالية على الإنجاز الفردي بتعبيرات بلاغية رسمية. لم يعد بوسع المرء أن يعتمد على عائلته. يتنافس الواحد كفرد على أسس متساوية مع أعضاء كل «المجتمعات المحلية»، من ضمنها مجتمعه هو. في المدرسة والعمل، يواجه الواحد أناسا من فئات عرقية أخرى ويمتلك تجارب مشتركة مهمة معهم.

من وجهة النظر المجتمعية، الموريشيوس الصناعية تجبر على المنافسة في سوق العالم بطرق غير مسبوقة. يعلم الموظفون أن سلامة بلدهم تعتمد على إنجازاتهم. تميل الجماعات الأخرى ذات الصلة بهوية المرء الاجتماعية لذلك إلى أن تصبح دولا أجنبية بدلا من أن تكون جماعات عرقية محلية. مثل هذا التحول في تركيز الهوية، إذا كان ناجحا، يمكن أن ينظر إليه كمؤشر للإدماج على مستوى منهجي أعلى، حيث تبتكر المجموعات الجديدة للعلاقة. المثل التوضيحي الجيد لهذا كان في الانتفاضة العفوية للمشاعر القومية في الموريشيوس في أعقاب البطولة الرياضية لدول المحيط الهندي عام 1985. فجأة، أصبحت الثنائيات بين

الموريشيين والأجانب ذات صلة أكثر من تلك التي تميز بعض الموريشيين عن بعضهم الآخر (1988: فصل 5، كذلك إريكسن، 1998).

كان هناك ولايزال تنام مدرك للزيجات فيما بين الجماعات العرقية. عندما يكون لدى العائلة القليل مما تقدمه من أمن مادي، تصبح «زيجات الحب» أكثر قابلية للحياة مما كانت عليه. ما الذي ستكون عليه هوية أطفال مثل هذا التحالف؟ في العديد من الحالات، يصنف الأطفال كـ«نوع من أنواع الكريوليين»، بما أن الكريوليين ينظر إليهم كفئة عرقية «مختلطة». بالنسبة إلى العديد من هؤلاء الأطفال، فإنه لمشروع يائس أن يتعقبوا أنسابهم وبالتالي أن يؤسسوا لسلالتهم. هناك أفراد مثل الصحافي الذي يستطيع أن يعد ليس أقل من تسعة «شعوب» مختلفة من أجداده – من بريتاني إلى كانتون!

إذا ما استمر تيار الزيجات فيما بين الجماعات العرقية، فقد تكون النتيجة النهائية نهاية العرقية كما نعرفها اليوم. سيكون هناك العديد من الأفراد «الشاذين» ليحافظوا على تمايزات واضحة. بالنتيجة، قد تربط الولاءات بشكل متزايد بالتاريخ المحلي، الثقافة، والهويات بدلا من «ثقافات الأجداد». ربما ستعتبر أكثرية الموريشيين «ثقافة أجدادهم» كذلك الخليط للتأثيرات التي صاغت الموريشيوس. وربما ستعتبر أكثرية السكان الكريولية – اللغة الوحيدة التي نشأت عن المواجهات فيما بين الجماعات العرقية في الموريشيوس – كلغة أجدادهم. تشرح امرأة من أصل تاميلي أن لغة أجدادها كانت الكريولية، من حيث إن والديها وكذلك الحال في أجدادها تكلموها، «وبقدر ما يتعلق الأمر بي، فإنها لغة أصلية بما فيه الكفاية». (كم من الأجيال يجب على الواحد أن يعود إليها في الزمن من أجل أن يؤسس «سلالته» هو؟ هذا، بالطبع، يحدد اجتماعيا).

مثل هذا النوع من السيناريو ممكن ولكن ليس حتميا. النداءات للنقاء الديني شائعة، وقد شكلت حركات تقليدية جديدة، وعلى وجه الخصوص في الريف. يعبئ قادة هذه الحركات ضد ما يرونه أنه انحطاط يترافق مع التحضر، الحداثة والتجانس الثقافي أو «صيرورة التحول نحو الكريولية» (إريكسن، 2007). تعتمد الجاذبية المحتملة لمثل هذه الحركات على ما

تقدمه. إذا كان باستطاعتها إقناع عدد كبير من الناس بصورة كافية الأمن الاقتصادي و/ أو الكرامة الشخصية، فقد تكون ناجحة. مع ذلك، قد تقسم مثل هذه «الموجة الجديدة للعرقية» سكان الموريشيوس على امتداد خطوط غير متآلفة، من حيث إن الأساس الرئيسي سيكون في الغالب في ريف البلاد. قد تصبح المعارضة الريفية / الحضرية أو الصناعية / الزراعية أكثر بروزا من ثنائية الكريولي/ الهندوسي.

هناك عاملان رئيسيان يعسكران ضد صهر الفئات العرقية. أولا، لاتزال العائلة مهمة في الموريشيوس، وليس من المحتمل أن يشجع الأبوان على الزيجات المختلطة. ثانيا، الدين عامل قوي في استدامة الحدود. إذا كان الطرفان في زيجة ما بين الجماعات العرقية يمارسان أديانا مختلفة، فإن فرص أن يستمر ذلك الزواج ستكون ضئيلة نسبيا. تتكون أكثرية الزيجات المستقرة المختلطة أزواجا ينتمون إلى الدين نفسه (من خلال الولادة أو بالتحول) أو ممن لا يؤدي الدين دورا مهما في حياتهم.

بالإضافة إلى ذلك، لا يحب العديد من الموريشيين فكرة اختفاء «الثقافات المميزة». «حافظ على ألوان الطيف الموريشي مميزة، وستبقى جميلة»، كانت تلك نصيحة مطران الكنيسة الكاثوليكية في الموريشيوس في لقاء عام 1991.

إذا كان من السهل أن نتبين نهاية العرقية في الأشخاص، الأنسجة الاجتماعية والبناء الاجتماعي للموروشيوس، فإنه يكاد يكون كذلك سهلا أن نكتشف صيرورة البعث العرقي. في الحقيقة، ذلك ما يقوم به العديد من الأنثروبولوجيين عند دراسة التغير الاجتماعي في مختلف المجتمعات. حركات صيرورة البعث العرقي أكثر مدعاة للإعجاب من الحركات اليومية الهادئة التي تعمل نحو مزيد من المواءمة في المجتمعات المعقدة، وقد تكون إذن أكثر جاذبية كموضوعات للدراسة. لا يعني هذا بالضرورة، في النهاية، أن مثل تلك الحركات أكثر تمثيلا من الحركات نحو إنهاء العرقية في مجتمعات معينة. منظورا اليها من خلال وجهة النظر طويلة المدى، فإن الزوال النهائي للجماعات العرقية ليس أقل تأكيدا من ظهورها.

عين صاحب الأمر

خلال فترة عنفوان العلوم الاجتماعية الماركسية في السبعينيات، نشرت العديد من الدراسات الموثقة عن «المجتمعات التعددية» الكلاسيكية مثل الولايات المتحدة، الموريشيوس والترينيداد وماليزيا. بدا أن العديد من هذه الدراسات جاءت لتظهر بصورة صريحة لا لبس فيها أن الصراعات العرقية والهوية العرقية هي ظواهر سطحية تتحدد في النهاية من خلال العلاقات الطبقية المحلية أو الإمبريالية العالمية. يجادل القليلون بالمنطق نفسه بعد عشرين سنة من ذلك الوقت، على الرغم من أن المجتمعات نفسها لم تتغير بصورة جوهرية. ينبغي لهذا أن يذكرنا بأن خيار وجهة النظر التحليلية، أو «فرضية البحث»، ليس فعلا بريئا. إذا ما سعى الواحد إلى البحث عن العرقية، فـ«سيجدها» وبالتالي يسهم في بنائها. لهذا السبب، فإن الاهتمام بالبعد غير العرقي للمجتمعات الثنائية يمكن أن يكون مصححا صحيا ومساعدا لتحليلات العرقية.

الاهتمام الأنثروبولوجي بالعرقية ليس كونيا. في الأنثروبولوجيا الفرنسية، لم يلتقط مفهوم العرقية على الإطلاق الطريقة نفسها التي التقطت بها كلمة عرقية في الأنثروبولوجيا البريطانية والأمريكية (أي سي تايلور، 1991، دي هوسش، 2000). تقترب دلالات «الجماعة العرقية» بالفرنسية أحيانا بصورة غير مريحة من المفاهيم المهجورة للعنصر أو المفهومات المعدلة لـ«الثقافات». لا يخص هذا فرقا في اختيار الكلمات فقط، قد تشير الفروق في المصطلحات (كما رأينا في حالة العلامات العرقية) إلى فروق في نظرية المعرفة. عندما يدرس التيار الرئيسي للأنثروبولوجيين الفرنسيين ما نطلق عليه عرقية سياسية، فإنهم قد يضعونه فرعيا تحت دراسة السياسة على وجه العموم، عند اهتمامهم بصيرورات الهوية العرقية والإيديولوجيا، فإنهم قد يربطون القضايا بدراسات الهوية والأيديولوجيا على وجه العموم. (على سبيل المثال، ليفي شتراوس، 1977)، بدلا من افتراض أن هناك شيئا يدعى «ظاهرة عرقية» تمنح الصعود لمكانة المفهوم المقارن. إذن، في قاموس الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا الضخم لبيير بونتي ومايكل إزارد (1991)، لا وجود لباب

حـــول العرقية، ولكن الموضـــوع يتناول باختصار تحت الكلمات الرئيســـية مثـــل عرقي وأقليات عرقية. ينبغي لهذا الاختلاف أن يذكرنا، عندما يقال ويفعل كل شيء، بأن العرقية نتاج اجتماعي وثقافي وأسهم الأنثروبولوجيون بابتكاره. إذا ما ذهبنا إلى الموريشـــيوس، حزام النحاس أو مرتفعات البيرو بحثا عن الجندر، فســـنجد بلا شـــك الجندر، وينطبق الشـيء نفسه، قل، على الطبقة، الأيديولوجيا، والأنســـاق القرابية. لا يشير هذا التحفظ إلى أن مفهـــوم العرقية ليس مفيدا، ولكن فقط إلى أن خيار الباحث للمفاهيم الرئيسية يوجه البحث بطريقة تؤثر في طبيعة البيانات.

يمكننـــا التركيز على الصيرورات العرقية من التحقق في الموضوعات ذات الأهمية الحاسمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: العلاقة بين الثقافة، الهويـــة، والتنظيم الاجتماعـــي، العلاقة بين المعنى والسياســـة، التعددية الصوتيـــة للرمـــوز، عمليات التصنيـــف الاجتماعي، الإقصـــاء والتهميش على مســـتوى الجماعة، العلاقـــات بين الفعل والبناء، البنـــاء والصيرورة، الاســـتمرارية والتغير. فتح البحث عـــن العرقية مجالات مثيرة جديدة في الأنثروبولوجيـــا الاجتماعية، ومازال لديـــه الكثير ليقدمه. على الرغم من ذلك، علينا أن نكون نقديـــين بدرجة كافية لنتخلى عن مفهوم العرقية في اللحظة التي يصبح فيها قيدا بدلا من أن يكون أداة لضمان فهم جديد.



الهوامش

الفصل الأول

(1) في الأنثروبولوجيا، من الشـائع أن يستخدم مصطلح emic ليشير إلى «وجهة النظـر الأصلية». إنها تضاد لـ etic، والتي تشـير إلى مفاهيم المحلل، ووصفه وتحليله. المصطلحات مشـتقة مـن مصطلحي الفونيميكـي (Phonemic)، التحليل اللغوي والفونيتكس (Phonetic)، الصوتيات.

(2) على أي حال، يعرف غليزر وموينيهان (1975: 1) العرقية على أنها «الصفة أو الخاصية لجماعة عرقية». بأمل، أن مزايا رؤيتها كعلاقة بدلا من، كشـيء مما هو بين وليس في الداخل، سيصبح ظاهرا في فصول لاحقة.

(3) مـن المحتمل تمامـا، ولكن بالنهاية عديم الفائدة، أن نلـج في الفروق الدقيقة والاختلافـات بين التعاريف الموجودة للعرقيـة. يعطي بانكس (1996: 4 . 5)، على سـبيل المثال قائمة لحوالي دزينة للتعاريف المختلفة نوعا ما للعرقية، كما يقدم اقتباسـا قصيرا من أي بي كوهين (1985)، الذي يرى أن محاولة إعطاء تعريف دقيق آلي للعرقية إنما هو ذو تأثير عكسي.

(4) شكرا لستيف فينتون (1999: 31 . 32) لتنبيهي لأهمية هذه الفئة.

الفصل الثاني

(1) أدين بهذا المثل إلى جون ديفيدسون.

(2) يقوم هذا التصنيف على ميزان المسـافة الاجتماعية لبوغاردوس، المسـتخدم في بحـث عـن العرقية في المدن الأمريكية من قبل مدرسـة شـيكاغو. كانت الفئات الأصليـة: (1) أن أتزوجـه، (2) أن أتخذه صديقا منتظمـا، (3) أن أعمل بجانبه فـي العمل، (4) أن يكون هناك بضعة عوائـل في الحي منهم، (5) أن أتكلم معهم فقط، (6) أن يعيشوا خارج الحي الذي أسكن فيه، (7) أود أن يعيشوا خارج بلدي.

(3) إلـى حد ما، تغير هذا منذ دخلت الموريشـيوس عصر التصنيع وتعولمت ثقافيا على نحو متزايد من أواسط الثمانينيات فما فوق. سنناقش بعض ما ترتب على هذه التغييرات للعرقية في الفصل التاسع.

الفصل الثالث

(1) كتـب غيلنر (1983)، سـنوات قبل انبثـاق العنف في الإقليـم، أنّ العلاقات الدينيـة المميـزة للجماعـات العرقية في البوسـنة ثنائية العرقية تشـير إلى اختـلاف الماضي، لا الحاضر. ما عناه [البوسـنيون المسـلمون] هـو أنّهم لم

يستطيعوا وصف أنفسهم كصرب أو ككروات (برغم المشاركة باللغة مع الصرب والكروات)، بسبب أنّ صيرورات الهوية هذه حملت معنى كونهم أورثوذوكس أو كاثوليك... هذه الأيام، أن تكون بوسنيا مسلما لا تحتاج إلى أن تعتقد أنّه لا إله إلا الله وأنّ محمدا رسوله، ولكنّك بحاجة إلى أن تفقد ذلك الاعتقاد» (غيلنر، 1983: 71 - 73).

(2) خلال عملي الميداني في موريشيوس، غالبا ما كنت أخطئ على اعتبار أنني فرانكو - موريشي للوهلة الأولى. في إحدى المرات ساعدني أحد الفرانكو - موريشيين عندما كنت أحاول ركوب سيارة، وعلّق على التضامن بين الفرانكويين، مضيفا أنّه لم يكن ليتوقف غالبا إذا ما عرف أنني كنت أجنبيا.

(3) يصل الامتداد العلمي لكوهين بمدرسة مانشستر (ممن كانوا طلبة لرادكليف براون وإيفانس بريتشارد)، فيما درس بارث مع المالينوفسكي ريموند فرث وأدموند ليش، أحد النقاد البارزين للوظيفية البنائية.

(4) مصطلح «الكريولي» ليس مفهوما تحليليا. في الموريشيوس، تشير «الكريولي» إلى الناس ذوي الأصول الأفريقية بدرجة كبيرة. في سيراليون تعني الناس الذين يعترف بأنهم سليلو العبيد المحررون. يقابلون مع «القبليين». في الترينيداد، يعني «الكريولي» أي ترينيدادي من أصل هندي غير شرقي (والذي يمكن أن يكون أوروبيا، أفريقيا، صينيا، سوريا/ لبنانيا أو خليطا منهم)، وفي الفرنسية يشير الكريولي إلى البيض المولودين في الجزيرة (والذي هو، بالمصادفة، يتطابق مع المعنى الأصلي للمفردة الإسبانية criollo).انظر ستيوارت (2007) لمقاربة أوسع للمفهوم.

الفصل الرابع

(1) على سبيل المثال، يقول أي بي كوهين (1994: 71): «المجتمعات لا تقرر ذوات أعضائها. قد تبني نماذج للشخصانية، قد ... تحاول مواءمة الذاتانية بالشخصانية. ولكنها لا تملك قوى مطلقة في هذا المجال».

(2) خذ بالاعتبار وضع الكاتب الحائز على جائزة نوبل في. أس. نيبول كحالة متطرفة. إنه «هندي شرقي من غرب الأنديز» (نيبول، 1973) ترينيدادي يتحدر من أصل عمال مستخدمين من الهند في إقليم يعني فيه عادة «الهندي» (سكان أمريكا الأصليين). تصور محاولاته لشرح هويته العرقية للأجانب! ولكن، نيبول لم يفعل إلا أن يتخلى عن هويته العرقية في مرحلة مبكرة من حياته نسبيا.

(3) ليس لدى الفرنسيين كلمة لـ «نحن»، وعليه يميز سارتر بين الـ «نحن - كموضوع ذاتي» والـ «نحن - كموضوع موضوعي».

(4) وصف نيومان وويلش (1991) كيف أن «الأتراك» قدموا لقرون باعتبارهم الآخر المهم بالنسبة إلى الهوية الأوروبية، بكلمات أخرى كيف أن أفكار الهوية الأوروبية اعتمدت على القوالب المضادة والسلبية لغير الأوروبيين، وخصوصا الأتراك (ويجب أن يضاف، «الأوروبيون المزيفون»، وبخاصة اليهود والغجر). قد يوضح هذا العامل في الهوية الأوروبية جزئيا لماذا من غير المحتمل أن تقبل تركيا في الاتحاد الأوروبي في المستقبل القريب.

(5) حدد سلمان رشدي، بالمصادفة نوعا من الهوية المقترحة والتي من الواضح أنها لا تصلح، تحديدا، تلك المرتبطة بالكومنولث، ارتبط ذلك عقب مقابلته كـ «كاتب من الكومونولث» من قبل الأعلام الإنجليزي، اعترف بأنه وجد «هذا المصطلح الغريب»، «أدب الكومونولث»، غير مفيد بل بغيضا قليلا» (رشدي، 1991: 61).

الفصل السادس

(1) التورية مسروقة من مقالة براكيت وليامز «فعل طبقي: الأنثروبولوجيا والسباق إلى الأمة عبر التضاريس العرقية» (1989).

(2) السويدية، الدنماركية والنوعان من النرويجية هي لغات مترابطة على نحو قريب. إننا ندين إلى القومية حقيقة أنها اعتبرت ثلاث أو أربع لغات متمايزة، وليست تنويعات للغة إسكندنافية مشتركة - حقيقة لاتزال تتحسر عليها جماعات قليلة ولكن مخلصة من الإسكندنافيين.

(3) قد يكون هذا حقيقة على وجه الخصوص بعد الوحدة في العام 1990، عندما أصبحت ألمانيا فجأة أكبر بكثير من حيث عدد السكان، وأكثر مركزية جغرافيا، من البلدان الأوروبية الأخرى.

(4) قال الناطق باسم السياسة الخارجية للحزب الألماني الديموقراطي الاشتراكي، في محاضرة عامة في العام 1992، أن هناك ستة ملايين ألماني يعيشون في الاتحاد السوفييتي السابق.

الفصل السابع

(1) تعني كلمة «إنويت»، «الكائن الإنساني». بكلمات أخرى، إنها ليست، علامة عرقية، ولا تقترح أن حملتها يرون أنفسهم كأعضاء لـ «ثقافة». دفع مصطلح

«إيسكيمو» على الإنويت من قبل الجيران الجنوبيين، الهنود الكونكين، وهو ينطوي على معنى انتقاصي يشير إلى الجوانب المعزوة إلى ثقافتهم (يبدو أنها عنت «آكلي اللحوم النيئة»).

(2) قد يوصف الإنويت والسيمي كذلك، تبعا لمعايير قياسية للأنثروبولوجيا، كأنهم غير متجانسين ثقافيا، على الرغم من هوياتها العرقية المشتركة. يتنوع نمط الكفاف، طريقة اللباس واللغة بصورة ذات مغزى ضمن الفئة العرقية. حتى إذا لم نأخذ حقائق الحداثة بالحسبان.

الفصل الثامن

(1) انظر غيلنر (1978: 149): «للولايات المتحدة سمعة سيئة بسبب الطريقة التي تصرف بها النظام التعليمي كوكالة لتحويل الجماعات العرقية إلى كتلة متجانسة ثقافيا، حتى فشلت في زماننا لتقوم بالشيء نفسه من أجل الجماعات الملونة».



ببليوغرافيا

Alghasi, Sharam, Thomas Hylland Eriksen and Halleh Ghorashi, eds (2009) *Paradoxes of Cultural Recognition: Perspectives from Northern Europe*. Aldershot: Ashgate.

Allen, Tim and John Eade (1998) 'Understanding ethnicity' In Tim Allen and John Eade, eds, *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict*, pp. 11–41. The Hague: Kluwer.

Ålund, Aleksandra (1997) *Multikultiungdom: Kön, etnicitet, identitet* (Multiculti youth: Gender, ethnicity, identity). Lund: Studentlitteratur.

—— and Carl-Ulrik Schierup (1991) *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*. Aldershot: Gower.

Anderson, Benedict (1991 [1983]) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd edn. London: Verso.

—— (1992) *Long-distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of Identity Politics*. Amsterdam: Centre for Asian Studies.

—— (2001) 'Western nationalism and Eastern nationalism' *New Left Review*, vol. 9, pp. 31–42.

Anthias, Floya and Nira Yuval-Davies, eds (1989) *Woman – Nation – State*. London: Macmillan.

Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—— (2006) *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger* Durham, NC: Duke University Press.

Archetti, Eduardo P. (1999) *Masculinities: Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford: Berg.

Ardener, Edwin (1989a [1972]) 'Language, ethnicity and population' In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 65–71. Oxford: Blackwell.

—— (1989b [1974]) 'Social anthropology and population' In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 109–27 Oxford: Blackwell.

—— (1989c [1975]) 'Belief and the problem of women' In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 72–85. Oxford: Blackwell.

Arens, William (1978) *The Man-eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press.

Armstrong, John (1982) *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Asante, Molefi Keti (1988) *Afrocentricity*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Atran, Scott 1990) *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bader, Veit (2001) 'Culture and identity' *Ethnicities*, vol. 1 (2), pp. 251–73.

Bailey, F.G. (1968) 'Parapolitical systems' In M.J. Swartz, ed., *Local-level Politics: Social and Cultural Perspectives*, pp. 281–93. Chicago: Aldine.

Balibar, Etienne (1991) 'Class racism' In Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, pp. 204–16. London: Verso.

Bank, Leslie (2009) *Home Spaces, Street Styles: Contesting Power and Identity in a South African City*. London: Pluto.

Banks, Marcus (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.

Banton, Michael (1967) *Race Relations*. London: Tavistock.

—— (1983) *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1987) *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barker, Martin (1981) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books.

Barnard, Alan (2007) *Anthropology and the Bushman*. Oxford: Berg.

Barth, Fredrik (1956) 'Ecological relations of ethnic groups in Swat, north Pakistan' *American Anthropologist*, vol. 58 (6), pp. 1079–89.

—— (1969a) 'Introduction' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 9–38. Oslo: Universitetsforlaget.

—— ed. (1969b) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1994) 'Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity' In Hans Vermeulen and Cora Govers, eds, *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, pp. 11–32. Amsterdam: Het Spinhuis.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller and Cristina Szanton Blanc (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Langhorn, PA: Gordon & Breach.

Bateson, Gregory (1972a) 'Culture contact and schismogenesis' In G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, pp. 61–72. Chicago: University of Chicago Press.

—— (1972b) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler.

—— (1979) *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Glasgow: Fontana.

Bauböck, Rainer (2001) 'Cherishing diversity and promoting political community' *Ethnicities*, vol. 1 (1), pp. 109–15.

Bauman, Zygmunt (1993) *Postmodern Ethics*. Cambridge: Polity.

—— (1996) 'From pilgrim to tourist, or A short history of identity' In Stuart Hall and Paul Du Gay, eds, *Questions of Cultural Identity*, pp. 18–36. London: SAGE.

Baumann, Gerd (1996) *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1999) *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. London: Routledge.

—— (2001) 'Culture and collectivity'

Beck, Ulrich, Anthony Giddens and Scott Lash (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* Cambridge: Polity.

—— (2001) 'Culture and collectivity' *Ethnicities*, vol. 1 (2), pp. 274–81.

Benedict, Burton (1965) *Mauritius: Problems of a Plural Society*. London: Pall Mall.

Benoist, Jean-Marie (1977) 'Facettes de l'identité' In Claude Lévi-Strauss, ed., *L'Identité*, pp. 13–23. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Bentley, G. Carter (1987) 'Ethnicity and practice' *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29 (1), pp. 24–55.

Berman, Marshall (1982) *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso.

Berthelsen, Christian (1990) 'Greenlandic in schools' In Dirmid R.F. Collis, ed., *Arctic Languages: An Awakening*, pp. 333–40. Paris: Unesco.

Bhabha, Homi K., ed. (1990) *Nation and Narration*. London: Routledge.

Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism*. London: SAGE.
Birch, Anthony H. (1989) *Nationalism and National Integration*. London: Unwin Hyman.
Blom, Jan-Petter (1969) 'Ethnic and cultural differentiation' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 75–85. Oslo: Universitetsforlaget.
Bonté, Pierre and Michel Izard, eds (1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires Françaises.
Boswell, Rosabelle (2006) *Le Malaise Créole: Ethnic Identity in Mauritius*. New York: Berghahn.
Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice. London: Routledge.
Bowen, John (2007) *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Boyer, Dominic and Claudio Lomnitz (2005) 'Intellectuals and nationalism: Anthropological engagements' *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, pp. 105–20.
Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
Brass, Paul, ed. (1985) *Ethnic Groups and the State*. London: Croom Helm.
Brereton, Bridget (1979) *Race Relations in Colonial Trinidad 1870–1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bringa, Tone (1996) *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bromley, Yuri (1974) 'The term "ethnos" and its definition' In Yuri Bromley, ed., *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, pp. 55–72. The Hague: Mouton.
Brubaker, Rogers (2002) 'Ethnicity without groups' *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 43 (2), pp. 163–89.
Bulmer, Ralph (1967) 'Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea highlands' *Man* (n.s.), vol. 2 (1), pp. 5–25.
Buss, David M., ed. (2005) *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken, NJ: Wiley.
Çaglar, Ayse (1995) 'McDöner: Döner Kebap and the social positioning struggle of German Turks' In Janeen A. Costa and Gary J. Bamossy, eds, *Marketing in a Multicultural World*, pp. 209–30. London: SAGE.
Caistor, Nick (1992) 'Whose war is it anyway? The Argentine press during the South Atlantic conflict' In James Aulich, ed., *Framing the Falklands War: Nationhood, Culture and Identity*, pp. 50–7 Milton Keynes: Open University Press.
Campbell, Ben (2007) 'Media storylines of culturally hybrid persons and nation' In Peter Wade, ed., *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, pp. 169–86. Oxford: Berghahn.
Campbell, John R. (2004) Ethnic minorities and development: A prospective look at the situation of African pastoralists and hunter-gatherers. *Ethnicities*, vol. 4 (1), pp. 5–26.
Carsten, Janet (2004) *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
Castells, Manuel (1996) *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
—— (2001) *The Internet Galaxy: Reflexions on the Internet, Business and Society*. Oxford: Oxford University Press.

Cavalli-Sforza, Luca, Paolo Menozzi and Alberto Piazza, eds (1994) *The History and Geography of Human Genes*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Chagnon, Napoleon (1983) *Yanomamö: The Fierce People*, 3rd edn. New York: Holt, Rinehart & Winston.
Chapman, Malcolm, Maryon McDonald and Elizabeth Tonkin (1989) 'Introduction – history and social anthropology' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 1–21. London: Routledge.
Chomsky, Noam (2001) *9–11* New York: Seven Stories Press.
Christiansen, Flemming and Ulf Hedetoft (2004) 'Introduction' In Flemming Christiansen and Ulf Hedetoft, eds, *The Politics of Multiple Belonging: Ethnicity and Nationalism in Europe and East Asia*, pp. 1–23. Aldershot: Ashgate.
Chua, Amy (2004) *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*. New York: Anchor.
Cohen, Abner (1969) *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge.
—— (1974a) 'Introduction: the lesson of ethnicity' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. ix–xxii. London: Tavistock.
—— (1974b) *Two-dimensional Man*. London: Tavistock.
—— (1981) *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.
Cohen, Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
—— (1994) *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
—— ed. (2000) *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge.
Cohen, Ronald (1978) 'Ethnicity: Problem and focus in anthropology', *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, pp. 379–404.
Collins, Patricia Hill (2001) 'Like one of the family: Race, ethnicity, and the paradox of US national identity' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24 (1), pp. 3–28.
—— (2004) 'Black nationalism and African American ethnicity' In Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires, eds, *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, pp. 96–119. Cambridge: Cambridge University Press.
Comaroff, John and Jean Comaroff (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.
—— (2009) *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
Connor, Walker (1978) A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a ... *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1 (4), pp. 378–400.
Cowan, Jane, Marie-Bédédicte Dembour and Richard A. Wilson, eds (2001) *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
Cox, Oliver (1976) *Race Relations: Elements and Social Dynamics*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
Crèvecoeur, J. Hector St John (1904 [1788]). *Letters from an American Farmer* New York: Fox, Duffield.
Dahya, Badr (1974) 'The nature of Pakistani ethnicity in industrial cities in Britain' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 77–118. London: Tavistock.
Davis, Mike (2006) *Planet of Slums*. London: Verso.
De Vos, George and Lola Romanucci-Ross, eds (1975) *Ethnic Identity: Cultural Communities and Change*. Palo Alto, CA: Mayfield.

Despres, Leo (1975a) 'Ethnicity and resource competition in Guyanese society' In Leo Despres, ed. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp. 87–118. The Hague: Mouton.

—— ed. (1975b) *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton

Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger* London: Routledge.

—— (1970) *Natural Symbols*. London: Barrie & Rockliff.

Dumont, Louis (1992) *L'Idéologie allemande*. Paris: Seuil.

Durkheim, Emile and Marcel Mauss (1964 [1903]) *Primitive Classification*, trans. Rodney Needham. London: Cohen & West.

Duroselle, Jean-Baptiste (1990) *Europe – A History of its Peoples*. Harmondsworth: Penguin.

Eidheim, Harald (1969) 'When ethnic identity is a social stigma' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 39–57 Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1971) *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1992) *Stages in the Development of Sami Selfhood*. Working Paper no. 7 Dept. of Social Anthropology, University of Oslo.

Eide, Elisabeth, Risto Kunelius and Angela Phillips, eds (2009) *Transnational Media Events: The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations*. Gothenburg: Nordicom.

Epstein, A.L. (1958) *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.

—— (1978) *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock.

—— (1992) *Scenes from African Urban Life: Collected Copperbelt Essays*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Eriksen, Thomas Hylland (1986) 'Creole culture and social change' *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1 (2), pp. 59–72.

—— (1988) *Communicating Cultural Difference and Identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Occasional Papers in Social Anthropology, 16. Dept. of Social Anthropology, University of Oslo.

—— (1991a) 'The cultural contexts of ethnic differences' *Man*, vol. 26 (1), pp. 127–44.

—— (1991b) 'Ethnicity versus nationalism' *Journal of Peace Research*, vol. 28 (3), pp. 263–78.

—— (1992a) *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond*. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1992b) 'Multiple traditions and the problem of cultural integration' *Ethnos*, vol. 57 (1–2), pp. 5–30.

—— (1993a) 'Formal and informal nationalism' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16 (1), pp. 1–25.

—— (1993b) 'In which sense do cultural islands exist?' *Social Anthropology*, 1, pp. 133–46.

—— (1998) *Common Denominators: Politics, Ideology and Compromise in Mauritius*. Oxford: Berg.

—— (2000) 'Ethnicity and culture: A second look' In Herman Roodenburg and Regina Bendix, eds, *Managing Ethnicity*, pp. 185–205. Amsterdam: Het Spinhuis.

—— (2001a) *Tyranny of the Moment: Slow and Fast Time in the Information Age*. London: Pluto.

—— (2001b) 'Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: The significance of personal experiences' In Richard D. Ashmore, Lee Jussim and David Wilder, eds, *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, pp. 42–70. Oxford: Oxford University Press.
—— (2001c) 'Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concept of culture' In Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson, eds, *Culture and Rights*, pp. 127–48. Cambridge: Cambridge University Press.
—— ed. (2003) *Globalisation – Studies in Anthropology*. London: Pluto.
—— (2004a) 'Traditionalism and neoliberalism: The Norwegian folk dress in the 21st century' In Erich Kasten, ed., *Properties of Culture – Culture as Property*, pp. 267–87 Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
—— (2004b) 'The case for non-ethnic nations' *Nations and Nationalism*, vol. 10 (1–2): 49–62.
—— (2004c) 'Ethnicity, class and the 1999 Mauritian riots' In Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires, eds, *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, pp. 78–95. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2006) *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.
—— (2007a) 'Nationalism and the Internet' *Nations and Nationalism*, vol. 13 (1), pp. 1–18.
——(2007b) *Globalization: The Key Concepts*. Oxford: Berg.
—— (2007c) 'Creolization in anthropological theory and in Mauritius' In Charles Stewart, ed., *Creolization: History, Ethnography, Theory*, pp. 153–77 Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
—— and Finn Sivert Nielsen (2001) *A History of Anthropology*. London: Pluto.
—— and Richard Jenkins, eds (2007) *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London: Routledge.
Evans-Pritchard, E.E. (1940) *The Nuer* Oxford: Clarendon Press.
Fagerlid, Cicilie (2002) 'Beyond ethnic boundaries? British Asian cosmopolitans' M.Phil. thesis, University of Oslo.
Fallers, Lloyd A. (1974) *The Social Anthropology of the Nation-State*. Chicago: Aldine.
Fardon, Richard (1987) '"African ethnogenesis": Limits to the comparability of ethnic phenomena In Ladislav Holy, ed., *Comparative Anthropology*, pp. 168–88. Oxford: Blackwell.
Featherstone, Mike, ed. (1990) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: SAGE.
Feit, Harvey (1985) 'Legitimation and autonomy in James Bay – Cree responses to hydro-electric development' In Noel Dyck, ed., *Indigenous Peoples and the Nation-State*, Memorial University of Newfoundland papers, no. 14, pp. 27–60. St John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.
Fenton, Steve (1999) *Ethnicity: Racism, Class and Culture*. London: Macmillan.
Ferguson, James (1999) *Expectations of Modernity: Myth and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
Fishman, Joshua A., V.C. Nahirny, J.E. Hofman and R.G. Hayden (1966) *Language Loyalty in the United States*. The Hague: Mouton.
Fitzgerald, Thomas K. (1993) *Metaphors of Identity: A Culture–Communication Dialogue*. New York: SUNY Press.

Forsythe, Diana (1989) 'German identity and the problem of history' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 137–56. London: Routledge.

Forte, Maximilian (2009) 'Introduction: Indigeneities and cosmopolitanism' In Maximilian Forte, ed., *Indigenous Cosmopolitans: Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-first Century*. New York: Peter Lang.

Fox, Jonathan (1999) 'Clash of civilizations or clash of religions: Which is a more important determinant of ethnic conflict?', *Ethnicities*, vol. 1 (3), pp. 295–366.

Friedman, Jonathan (1987) 'Prolegomena to the adventures of Phallus in Blunderland: An anti-anti discourse' *Culture and History*, vol. 1, pp. 31–49.

—— (1990) 'Being in the world: Globalization and localization' In Mike Featherstone, ed., *Global Culture*, pp. 311–28. London: SAGE.

—— (1991) 'Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis' In Scott Lash and Jonathan Friedman, eds, *Modernity and Identity*, pp. 331–66. Oxford: Blackwell.

—— (1994) *Global Culture and Local Process*. London: SAGE.

Frøystad, Kathinka (2000) 'Beneath Hindu nationalism: Caste, class and shifting faces of "Hinduness" in a North Indian city' PhD thesis, University of Oslo.

Fuglerud, Øivind (1999) *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long-distance Nationalism*. London: Pluto.

Furnivall, John S. (1948) *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gans, Herbert J. (1979) 'Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2 (1), pp. 1–20.

Geertz, Clifford (1973 [1963]) 'The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states' In Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 255–310. New York: Basic Books.

—— (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author* Cambridge: Polity.

—— (1994) 'The uses of diversity' In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 454–65. New York: McGraw-Hill

Gellner, Ernest (1964) *Thought and Change*. London: Weidenfeld & Nicolson.

—— (1978) 'Scale and nation' In Fredrik Barth, ed., *Scale and Social Organization*, pp. 133–49. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

—— (1991) 'Le Nationalisme en apesanteur' *Terrain*, vol. 17, pp. 7–16.

—— (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

—— (1997) *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Giddens, Anthony (1979) *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.

—— (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.

—— (1985) *The Nation-state and Violence*. Cambridge: Polity.

—— (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.

—— (1991) *Modernity and Self-identity*. Cambridge: Polity.

Gilroy, Paul (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Routledge.

—— (2000) *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*. London: Allen Lane.

—— Lawrence Grossberg and Angela McRobbie, eds (2000) *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*. London: Verso.

Giulianotti, Richard and Roland Robertson (2009) *Globalization and Football*. London: SAGE.

Glazer, Nathan and Daniel A. Moynihan (1963) *Beyond the Melting-pot*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——, eds (1975) *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gluckman, Max (1961 Anthropological problems arising from the African industrial revolution' In Aidan Southall, ed., *Social Change in Modern Africa*, pp. 67–83. London: Oxford University Press.

—— (1982 [1956]) *Conflict and Custom in Africa*. Oxford: Blackwell.

Goffman, Erving (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.

Goodale, Mark, ed. (2009) *Human Rights: An Anthropological Reader* Oxford: Blackwell.

Goody, Jack (1977) *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grillo, Ralph (1980) 'Introduction' In Ralph Grillo, ed., *'Nation' and 'State' in Europe*. London: Academic Press.

—— (1998) *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Grønhaug, Reidar (1974) *Micro–Macro Relations: Social Organization in Antalya, Southern Turkey*. Bergen: Bergen Studies in Social Anthropology, no. 7

Guibernau, Montserrat (2004) Anthony D. Smith on nations and national identity: A critical assessment', *Nations and Nationalism*, vol. 10 (1/2), pp. 125–42.

—— and John Rex, eds (1997) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity.

Gulbrandsen, Ørnulf (1992) 'On the problem of egalitarianism: The Kalahari San in transition' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 81–110. Bergen: Alma Mater.

Haaland, Gunnar (1969) 'Economic determinants in ethnic processes' In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 58–74. Oslo: Universitetsforlaget.

—— (1992) 'Cultural content and ethnic boundaries' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 155–79. Bergen: Alma Mater.

Haley, Alex (1998 [1976]) *Roots*. New York: Vintage.

Hall, Stuart (1991) 'Old and new identities, old and new ethnicities' In Anthony D. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System*, pp. 41–68. London: Macmillan.

—— (2000) 'Conclusion: The multi-cultural question' In Barnor Hesse, ed., *Un/settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, pp. 201–41. London: Zed.

Handelman, Don (1977) 'The organization of ethnicity' *Ethnic Groups*, vol. 1, pp. 187–200.

—— (1990) *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.

Handler, Richard (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.

—— and Daniel Segal (1992) 'How European is nationalism?', *Social Analysis*, vol. 32, pp. 1–15.

Hann, Chris, ed. (2002) *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.

Hannerz, Ulf (1980) *Exploring the City: Inquiries Toward and Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.

—— (1990) 'Cosmopolitans and locals in world culture' In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 237–52. London: SAGE.

—— (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

—— (1996) *Transnational Connections*. London: Routledge.

Hansen, Thomas Blom (1999) *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Harris, Nigel (2002) *Thinking the Unthinkable: The Immigrant Myth Exposed*. London: I.B. Tauris.

Harrison, Simon (1999) 'Identity as a scarce resource' *Social Anthropology*, vol. 7 (3), pp. 239–52.

—— (2002) 'The politics of resemblance: Ethnicity, trademarks, head-hunting' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, pp. 211–32.

Heiberg, Marianne (1989) *The Making of the Basque Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton (1999) *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity.

Henriksen, Georg (1992) 'The experience of social worth as a force in inter-ethnic relations' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 407–25. Bergen: Alma Mater.

Herzfeld, Michael (1987) *Anthropology through the Looking-glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1997) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.

Heusch, Luc de (2000) '*L'Ethnie*: The vicissitudes of a concept' *Social Anthropology*, vol. 8 (2), pp. 99–116.

Hirschfeld, Lawrence (1998) *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hirschmann, Alfred O. (1970) *Exit, Voice, Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hobsbawm, Eric (1977) 'Some reflections on "The Break-up of Britain"' *New Left Review*, vol. 105, pp. 3–23.

—— (1983) 'Introduction: Inventing traditions' In Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, pp. 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1990) *Nations and Nationalism since the 1780s: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holy, Ladislav (1996) *The Little Czech and the Great Czech Nation: National Identity and the Post-Communist Social Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— and Milan Stuchlik (1983) *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horowitz, Donald L. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, CA: University of California Press.

Hovland, Arild (1996) *Moderne urfolk: Samisk ungdom i bevegelse* (Modern indigenes: Sami youth on the move). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
Howell, Signe and Marit Melhuus (2007) 'Race, biology and culture in contemporary Norway: Identity and belonging in adoption, donor gametes and immigration' In Peter Wade, ed., *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*, pp. 53–72. Oxford: Berghahn.
—— and Roy Willis, eds (1989) *Societies at Peace*. London: Routledge.
Hutchinson, John (1994) *Modern Nationalism*. London: Fontana.
Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Making of a New World Order* New York: Simon & Schuster.
Ingold, Tim (1993) 'The art of translation in a continuous world' In Gísli Pálsson, ed., *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, pp. 210–30. Oxford: Berg.
—— (1996) 'The concept of society is theoretically obsolete' In Tim Ingold, ed., *Key Debates in Anthropology*, pp. 55–98. London: Routledge.
Jenkins, Richard (1986) 'Social anthropological models of inter-ethnic relations' In John Rex and David Mason, eds, *Theories of Race and Race Relations*, pp. 170–86. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2002) 'Ethnicity and nationalism in the modern world' In Jeremy MacClancy, ed., *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, pp. 114–28. Chicago: University of Chicago Press.
—— (2007) *Social Identity*, 3rd edn. London: Routledge.
—— (2008) *Rethinking Ethnicity*, 2nd edn. London: SAGE.
Joyce, James (1984 [1922]) *Ulysses*. Harmondsworth: Penguin.
Just, Roger (1989) 'Triumph of the ethnos' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 71–88. London: Routledge.
Kapferer, Bruce (1988) *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.
—— (1989) 'Nationalist ideology and a comparative anthropology' *Ethnos*, vol. 54, pp. 161–99.
—— (2001) 'Star Wars: About anthropology, culture and globalisation' *Suomen Antropologi*, vol. 26 (3), pp. 2–29.
Kasten, Erich, ed. (2004) *Properties of Culture – Culture as Property*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
Khan, Aisha (1997) 'Homeland, motherland: Authenticity, legitimacy and ideologies of place among Muslims in Trinidad' In Peter van der Veer, ed., *Nation and Migration*, pp. 93–131. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Klass, Morton (1991) *Singing with Sai Baba: The Politics of Revitalization in Trinidad*. Boulder, CO: Westview Press.
Kroeber, Alfred and Clyde Kluckhohn (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Krohn-Hansen, Christian (2003) 'Into our time: The anthropology of political life in the era of globalisation' In Thomas Hylland Eriksen, ed., *Globalisation – Studies in Anthropology*, pp. 77–98. London: Pluto.
Kuper, Adam (2005) *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, 2nd edition. London: Routledge.
Kuter, Lois (1989) 'Breton vs. French: Language and the opposition of political, economic, social and cultural values' In Nancy Dorian, ed., *Investigating*

294

Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death, pp. 75–90. Cambridge: Cambridge University Press.

Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

La Piere, R. (1934) Attitudes versus actions' *Social Forces*, vol. 13, pp. 230–7

Lal, Barbara Ballis (1986) 'The "Chicago School" of American sociology, symbolic interactionism, and race relations theory' In David Mason and John Rex, eds, *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 280–99. Cambridge: Cambridge University Press.

Lash, Scott and Jonathan Friedman, eds (1991) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

Leach, Edmund R. (1954) *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone.

Lévi-Strauss, Claude (1962) *La Pensée sauvage*. Paris: Plon. (English edition: *The Savage Mind*, University of Chicago Press, 1966.)

—— ed. (1977) *L'Identité*. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Lewis, Ioan M. (1985) *Social Anthropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

Liebkind, Karmela, ed. (1989) *New Identities in Europe*. Aldershot: Gower.

Lien, Marianne E. and Marit Melhuus, eds (2007) *Holding Worlds Together: Ethnographies of Knowing and Belonging*. New York: Berghahn.

Little, Kenneth (1978) 'Countervailing influences in African ethnicity: A less apparent factor' In Brian du Toit, ed., *Ethnicity in Modern Africa*, pp. 175–89 Boulder, CO: Westview Press.

Llobera, Josip (1995) *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg.

Lock, Margaret (1990) 'On being ethnic: The politics of identity breaking and making in Canada, or, *Nevra* on Sunday' *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 14, pp. 237–54.

Lowenthal, David (1985) *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacClancy, Jeremy, ed. (1996) *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg.

McCrone, David (1998) *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*. London: Routledge.

McDonald, Maryon (1989) *'We are not French!' Language, Culture and Identity in Brittany*. London: Routledge.

Mach, Zdzislav (1993) *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*. New York: SUNY Press.

Maleseviç, Sinisa and Mark Haugaard, eds (2007) *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

May, Stephen, ed. (1999) *Critical Multiculturalism*. London: Routledge.

—— Tariq Modood and Judith Squires, eds (2004) *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mayall, David (2003) *History of Gypsy Identities*. London: Routledge.

Maybury-Lewis, David (1984) 'Living in Leviathan: Ethnic groups and the state' In David Maybury-Lewis, ed., *The Prospects for Plural Societies*, pp. 220–31. Washington, DC: American Ethnological Society.

Mayer, Philip (1961) *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town: Oxford University Press.

Miller, Daniel and Don Slater (2000) *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.

Minority Rights Group (1990) *World Directory of Minorities*. London: Longman.

Mitchell, J. Clyde (1956) *The Kalela Dance*, Rhodes-Livingstone papers no. 27 Manchester: Manchester University Press.

—— (1966) 'Theoretical orientations in African urban studies' In Michael Banton, ed., *The Social Anthropology of Complex Societies*, pp. 37–68. London: Tavistock.

—— (1974) 'Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: An empirical exploration' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 1–26. London: Tavistock.

Mittelholzer, Edgar (1979 [1950]) *A Morning at the Office*. London: Heinemann.

Mittelman, James (2001) 'Globalization: Captors and Captives' In James Mittelman and Norani Othman, eds, *Capturing Globalization*, pp. 1–17 London: Routledge.

Modood, Tariq (1992) 'British Asian Muslims and the Rushdie affair' In James Donald and Ali Rattansi, eds, *'Race' Culture and Difference*, pp. 260–77 London: SAGE.

Moerman, Michael (1965) 'Who are the Lue? Ethnic identification in a complex civilization' *American Anthropologist*, vol. 67, pp. 1215–29.

Mosse, George L. (1985) *Nationalism and Sexuality*. Madison: University of Wisconsin Press.

Naipaul, V.S. (1969) *The Loss of El Dorado*. London: André Deutsch.

—— (1973) *The Overcrowded Barracoon*. Harmondsworth: Penguin.

Nairn, Tom (1977) *The Break-up of Britain*. London: New Left Books.

Nash, Manning (1988) *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Neumann, Iver B. and Jennifer M. Welsh (1991) 'The Other in European self-definition: A critical addendum to the literature on international society' *Review of International Studies*, vol. 17 (4), pp. 327–48.

Nietzsche, Friedrich (1988 [1880]) *A Nietzsche Reader*, ed. and trans. R.J Hollingdale. Harmondsworth: Penguin.

Nimni, Ephraim (1991) *Marxism and Nationalism*. London: Pluto.

Novak, Michael (1971) *The Rise of the Unmeltable Ethnics*. New York: Macmillan.

O'Brien, Jay (1986) 'Toward a reconstitution of ethnicity: Capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan' *American Anthropologist*, vol. 88, pp. 898–906.

Okamura, Jonathan (1981) 'Situational ethnicity' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, pp. 452–63.

Okely, Judith (1983) *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Okin, Susan (1997) 'Is multiculturalism bad for women?' *Boston Review*, Oct./Nov.

Olwig, Karen Fog (1993) *Global Culture, Island Identity: Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis*. Chur, Switzerland: Harwood.

—— (1997) 'Cultural sites: Sustaining a home in a deterritorialised world' In Kirsten Hastrup and Karen Fog Olwig, eds, *Siting Culture*, pp. 17–38. London: Routledge.

—— (2007) *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham, NC: Duke University Press.

Özkirimli, Umut (2000) *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. London: Macmillan.

Paine, Robert, ed. 1971) 'Patrons and brokers in the east Arctic' Memorial University of Newfoundland, Social and Economic Papers, no. 2. St John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.

—— (1985) 'Ethnodrama and the "Fourth World": The Saami action group in Norway' Memorial University of Newfoundland, social and economic papers, no. 14. St John's, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.

—— (1992) 'The claim to aboriginality: Saami in Norway' In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds, *The Ecology of Choice and Symbols: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 388–407 Bergen: Alma Mater.

—— (2000) Aboriginality, authenticity and the Settler world' In Anthony P. Cohen, ed., *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, pp. 77–116. London: Routledge.

Parekh, Bhikhu (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan.

Park, Robert E. (1950) *Race and Culture*. Glencoe, IL: Free Press.

—— (1955 [1921]) 'Sociology and the social sciences' In Robert E. Park, *Society, Collective Behaviour, News and Opinion, Sociology and Modern Society*. Glencoe, IL: Free Press.

Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger, eds (1992) *Nationalism and Sexualities*. London: Routledge.

Parkin, David (1974) 'Congregational and interpersonal ideologies in political ethnicity' In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 119–57 London: Tavistock.

Patterson, Orlando (1977) *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse*. New York: Stein & Day.

Peel, John D.Y. (1989) 'The cultural work of Yoruba ethnogenesis' In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds, *History and Ethnicity*, pp. 198–215. London: Routledge.

—— (2000) *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.

Pryce, Ken (1979) *Endless Pressure: A Study of West Indian Life-styles in Bristol*. Bristol: Bristol Classical Press.

Renan, Ernest (1992 [1882]) *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Presses Pocket.

Rex, John (1973) *Race, Colonialism and the City*. London: Routledge.

—— and David Mason, eds (1986) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— and Robert Moore (1967) *Race, Community and Conflict: A Study of Sparkbrook*. Oxford: Oxford University Press.

Riccio, Bruno (1999) 'Senegalese transmigrants and the construction of immigration in Emilia-Romagna, Italy' D.Phil. thesis, University of Sussex.

Robertson, Roland (1994) *Globalization*. London: SAGE.

Romanucci-Ross, Lola and George DeVos, eds (1995) *Ethnic Identity: Creation, Conflict and Accommodation*, 3rd edn. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Roosens, Eugeen E. (1989) *Creating Ethnicity*. London: SAGE.

Rosaldo, Michelle Z. (1984) 'Towards an anthropology of self and feeling' In Richard A. Shweder and Robert LeVine, eds, *Culture Theory*, pp. 137–54. Cambridge: Cambridge University Press.

Runnymede Trust (2000) *The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*, edited by Bhikhu Parekh. London: Profile Books.

Rushdie, Salman (1991) *Imaginary Homelands*. London: Granta.

Sahlins, Marshall D. (1994) 'Goodbye to tristes tropes: Ethnography in the context of modern world history' In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 377–94. New York: McGraw-Hill.

Said, Edward (1978) *Orientalism*. London: Routledge.

Salvierda, Tijo (2009) 'Sugar, Sea and Power: A study of the Franco-Mauritian elite and the multidimensionality of elite maintenance' PhD thesis, Free University of Amsterdam.
Sartre, Jean-Paul (1943) *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
Saugestad, Sidsel (2001) *The Inconvenient Indigenous: Remote Area Development in Botswana, Donor Assistance, and the First People of the Kalahari*. Uppsala: Nordic African Institute.
Schlesinger, Arthur M. (1992) *The Disuniting of America*. New York: Norton.
Schmidt, Bettina E. and Ingo W. Schröder, eds (2001) *Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge.
Scott, James (1998) *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT: Yale University Press.
Shils, Edward (1980) *Tradition*. Glencoe, IL: Free Press.
Shore, Cris (2000) *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. London: Routledge.
Silverstein, Paul A. (2005) 'Immigrant racialization and the new savage slot: Race, migration, and immigration in the new Europe' *Annual Review of Anthropology* vol. 34, pp. 363–84.
Sjöberg, Katarina (1993) *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Chur, Switzerland: Harwood.
Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell.
—— (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity.
Smith, Michael G. (1965) *The Plural Society of the British West Indies*. London: Sangster's.
—— (1984) *Culture, Race and Class in the Commonwealth Caribbean*. Mona, Jamaica: Institute of Social and Economic Research (ISER).
Sniderman, Paul M. and Michael Gray Hagen (1985) *Race and Inequality: A Study in American Values*. Chatham, NJ: Chatham House.
Southall, Aidan (1970) 'The illusion of tribe' *Journal of Asian and African Studies*, vol. 5: 28–50.
—— (1976) 'Nuer and Dinka are people: Ecology, ethnicity and logical possibility' *Man*, vol. 11 (4), pp. 463–91.
Steinberg, Stephen (1981) *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*. New York: Atheneum.
Stewart, Charles, ed. (2007) *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
Stewart, Michael (1991) 'Un peuple sans patrie' *Terrain*, vol. 17, pp. 39–52.
Stolcke, Verena (1995) 'Talking culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe' *Current Anthropology*, vol. 36 (1), pp. 1–24.
Stoller, Paul (2002) *Money Has no Smell: The Africanization of New York City*. Chicago: University of Chicago Press.
Strathern, Marilyn (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
—— (1992) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
Tajfel, Henri (1978) *The Social Psychology of Minorities*, report no. 38. London: Minority Rights Group.
Tambiah, Stanley J. (1989) 'The politics of ethnicity' *American Ethnologist*, vol. 16 (2), pp. 335–49.
Tambs-Lynch, Harald (1980) *London Patidars*. London: Routledge.

Taylor, Anne-Christine (1991) 'Ethnie' In Pierre Bonté and Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 242–4. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, edited by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Taylor, John (1992) 'Touched with glory: Heroes and human interest in the news' In James Aulich, ed., *Framing the Falklands War: Nationhood, Culture and Identity*, pp. 13–32. Milton Keynes: Open University Press.

Thaiss, Gustav (1978) 'The conceptualization of social change through metaphors' *Journal of Asian and African Studies*, vol. 13 (1), pp. 1–13.

Thomas, Nick (1992) 'The inversion of tradition' *American Ethnologist*, vol. 19 (2), pp. 213–32.

Thuen, Trond (1995) *Quest for Equity: Norway and the Saami Challenge*. St John's: Institute of Social and Economic Research.

Tinker, Hugh (1974) *A New Form of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1880–1920*. Oxford: Oxford University Press.

Tishkov, Valery (1997) *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame*. London: SAGE.

Todd, Emmanuel (1985) *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems*. Oxford: Blackwell.

Todorov, Tzvetan (1989) *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds (1989) *History and Ethnicity*. London: Routledge.

Tronvoll, Kjetil (2009) *War and the Politics of Identity in Ethiopia: The Making of Enemies and Allies in the Horn of Africa*. London: James Currey.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Turner, Bryan S., ed. (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: SAGE.

Turner, Terence (1992) 'Defiant images: The Kayapo appropriation of video' *Anthropology Today*, vol. 8 (6), pp. 5–16.

—— (1993) Anthropology and multiculturalism: What is it about anthropology that multiculturalists should be mindful of it?' *Cultural Anthropology*, vol. 8 (4), pp. 411–29.

Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

—— (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.

Urry, John (2000) *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London: Routledge.

Uyl, Marion den and Lenie Brouwer (2009) 'Mix, just mix and see what happens: Girls in a super-diverse Amsterdam neighbourhood' In Sharam Alghasi, Thomas Hylland Eriksen and Halleh Ghorashi, eds, *Paradoxes of Cultural Recognition*, pp. 201–18. Aldershot: Ashgate.

Van den Berghe, Pierre L. (1975) 'Ethnicity and class in highland Peru' In Leo Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp. 71–85. The Hague: Mouton.

—— (1981) *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press.

—— (1983) 'Class, race and ethnicity in Africa' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6 (2), pp. 221–36.

Veer, Peter van der (1994) *Religious Nationalism*. Berkeley: University of California Press.
—— ed. (1995) *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Verdery, Katherine (1996) *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Vermeulen, Hans and Cora Govers, eds (1994) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* Amsterdam: Het Spinhuis.
Vertovec, Steven (1991) 'Religion and ethnic ideology: The Hindu youth movement in Trinidad' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13 (2), pp. 225–49.
—— (1992) *Hindu Trinidad*. London: Macmillan.
—— (2001 'Transnational challenges to the "new" multiculturalism' Paper presented at the 2001 ASA Conference, University of Sussex, 30 March–2 April.
—— (2007) '*Super-diversity* and its implications' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, pp. 1024–54.
—— (2009) *Transnationalism*. London: Routledge.
—— and Susanne Wessendorf, eds (2009) *The Multiculturalism Backlash*. London: Routledge.
Wade, Peter (1997) *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto.
—— (2002) *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. London: Pluto.
—— ed. (2007) *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*. Oxford: Berghahn.
Wallerstein, Immanuel (1991a) 'Does India exist?' In Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, pp. 130–4. Cambridge: Polity.
—— (1991b) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*. Cambridge: Polity.
—— *et al.* (1996) *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
Wallman, Sandra (1986) 'Ethnicity and the boundary process in context' In John Rex and David Mason, eds, *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 226–35. Cambridge: Cambridge University Press.
Walsh, Jeffrey, ed. (1995) *The Gulf War Did Not Happen: Politics, Culture and Warfare Post-Vietnam*. Aldershot: Arena.
Watson, C.W. (2000) *Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press.
Weber, Eugen (1976) *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
Weber, Max (1980 [1921]) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr (English trans.: *Economy and Society*).
Weiner, Annette (1992) *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.
Werbner, Pnina (1997) 'Introduction: The dialectics of cultural hybridity' In P. Werbner and T. Modood, eds, *Debating Cultural Hybridity*, pp. 1–26. London: Zed Books.
—— (2002) *Imagined Diasporas among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford: James Currey.
—— (2005) 'Islamophobia' *Anthropology Today*, vol. 21 (1), pp. 5–9.
—— and Tariq Modood, eds (1997) *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Policies and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books.

Westwood, Sallie (1995) 'Gendering diaspora: Space, politics and South Asian masculinities in Britain' In P. van der Veer, ed., *Nation and Migration*, pp. 197–221. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wicker, Hans-Rudolf (1997) 'Introduction: Theorizing ethnicity and nationalism' In Hans-Rudolf Wicker, ed., *Rethinking Nationalism and Ethnicity: The Struggle for Meaning and Order in Europe*, pp. 1–43. Oxford: Berg.

Wieviorka, Michel (1991) *L'Espace du racisme*. Paris: Seuil.

—— (1997) 'Is it so difficult to be anti-racist?' In Pnina Werbner and Tariq Modood, eds, *Debating Cultural Hybridity*, pp. 139–53. London: Zed Books.

Wilford, Rick and Robert L. Miller, eds (1998) *Women, Ethnicity and Nationalism: The Politics of Transition*. London: Routledge.

Williams, Brackette (1989) A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain' *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, pp. 401–4.

—— (1991) *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham, NC: Duke University Press.

—— ed. (1996) *Women Out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*. London: Routledge.

Williams, Raymond (1976) *Keywords*. London: Flamingo.

Willie, Charles V. (1991) 'Caste, class and family life chances' In Rutledge M. Dennis, ed., *Research in Ethnic Relations*, vol. 6, pp. 65–84. London: JAI Press.

Wilmsen, Edwin N. (1989) *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press.

Wilson, Godfrey (1941–2) *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I–II*. Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.

Wilson, Peter J. (1978) *Crab Antics*, 2nd edn. New Haven, CT: Yale University Press.

Wilson, Richard (2001) *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— and Jon Mitchell, eds (2003) *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements*. London: Routledge.

Wilson, William J. (1978) *The Declining Significance of Race*. Chicago: University of Chicago Press.

Wimmer, Andreas (2002) *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wirth, Louis (1956 [1928]) *The Ghetto*. Chicago: University of Chicago Press.

Wolf, Eric (1964) *Anthropology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

—— (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Worsley, Peter (1984) *The Three Worlds: Culture and World Development*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Yelvington, Kevin (1991) 'Ethnicity as practice? A comment on Bentley' *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33 (1), pp. 158–68.

Young, Iris Marion (2004) 'Two concepts of self-determination' In Stephen May, Tariq Modood and Judith Squires, eds, *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, pp. 176–95. Cambridge: Cambridge University Press.

Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*. London: SAGE.

المؤلف في سطور

توماس هايلاند إريكسن

* من مواليد أوسلو 1962.
* أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أوسلو.
* لــه ما يقــارب الثلاثــين مؤلفــا، منها: «أماكــن صغيــرة، قضايا كبيــرة» (2010)، و«تاريــخ الأنثروبولوجيــا» (2001)، و«مـــا هي الأنثروبولوجيا؟» (2004).

المترجمة في سطور

د. لاهاي عبدالحسين

* من مواليد 1952.
* أستاذة مساعدة في قسم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة بغداد.
* لهـا عدد من الكتب المؤلفة منها: «أثر التنمية والحرب على النســاء في العــراق (1968 - 1988)»، و«الملامـــح الاجتماعية في أعمال عدد مختار من الفلاسفة العرب المسلمين»، و«مصطلحات ونصوص اجتماعية»، و«مقدمة في علم الاجتماع».



هذا الكتاب

العرقية والقومية من السمات الواسعة الانتشار في العالم المعاصر، إلى أي مدى تكون العرقية نتيجة للاختلافات الثقافية؟ وإلى أي مدى تعتمد في الواقع على الاستخدام العملي لتلك الاختلافات وعلى الإيمان بها؟

يوضح توماس هايلاند إريكسن أن العرقية هي جانب ديناميكي ومتحول في العلاقات الاجتماعية. وأنها أبعد ما تكون عن كونها خاصية ثابتة للجماعات، وبالاعتماد على مجموعة واسعة من الدراسات الكلاسيكية والحديثة، يتناول إريكسن العلاقة بين العرقية والطبقة والجندر بطريقة شاملة.

كتاب مهم لطلبة الأنثروبولوجيا الاجتماعية والموضوعات ذات الصلة. والكتاب، في طبعته الثالثة هذه، يتوجه أيضا إلى المهتمين بفهم الظواهر العرقية فهما جادا، حيث يتناول قضايا مثل حقوق الملكية الثقافية، ودور علم الوراثة في الفهم العام لصيرورة الهوية، وتسويق الهوية وأهمية شبكة الإنترنت في ذلك كله.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 371 - 2
رقم الإيداع (2012/410)